

C. I. Gulian

AXIOLOGIE
ȘI
ISTORIE
ÎN
GÎNDIREA
CONTEMPORANĂ

I

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

VFW RĂDINĂ
R

1 FEBRUARIE 1991

C. I. GULIAN

AXIOLOGIE ȘI ISTORIE
ÎN
GÎNDIREA CONTEMPORANĂ
I

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 1991

C U P R I N S

Prefață	7
I. CONSTITUIREA AXIOLOGIEI CONTEMPORANE	
Nietzsche	9
1. Critica de tinerețe a societății și culturii alienante	10
2. Critica metafizicii și „filosofarea istorică”	17
Windelband-Rieckert. Valorismul și limitele lui	27
1. Critici negativiste asupra valorismului	27
2. Importanța criticii valoriste a pozitivismului	29
3. Joncțiunea valorismului cu istoria filosofiei	31
4. Metodologie și ontologie	32
5. Valorismul ca metodologism heterologic	35
6. Istoria în lumina problemei alienării	36
W. Dilthey	39
1. Istoricitatea valorilor și a omului concret	39
2. „Psihologismul” lui Dilthey?	42
3. Sesizarea raporturilor de dominare și supunere	46
4. Aplicarea metodei la istoria filosofiei și a literaturii	47
II. FENOMENOLOGIA, ISTORISMUL ȘI VALORILE	
Husserl (I)	59
1. Constanța și evoluția problematicii vieții și a sensului filosofiei	59
2. Prelegerile de etică	62
Max Scheler	69
1. Trăirea istorică	69
2. Omul și istoria	72
3. Viziunea istorică în etică	77
4. Valoarea teoretică și istoria	81
5. Sociologia cunoașterii și problema alienării	85
Nicolai Hartmann: de la fenomenologie la realism critic și istorism	86
1. Etica valorilor ca răspuns la criza istorică	87
2. Semnificația monografiei <i>Hegel</i>	91
3. Fenomenele spirituale și istoria	95
4. „Omul în situație”	101
5. Istoricitatea „spiritului obiectiv”	103
6. Spiritul obiectivat	107
Husserl (II)	110
1. Scopul științei și sarcinile filosofiei	110
2. Critica obiectivismului scientist și a „naturalismului”	112
3. Atitudinea „personalistă”	116
4. Istorie, antropologie, axiologie	123
5. Sarcinile filosofiei într-o epocă de criză	128
III. EXISTENȚIALISMUL, ISTORIA ȘI VALORILE	
Karl Jaspers	135
1. De la psihiatrie la trăire istorică și filosofia istoriei	135
2. Jaspers și criza socială și spirituală a epocii sale	138
3. Iluminare existențială și conștiință istorică	147
4. Istoria universală sub zodia valorilor	151

Jean-Paul Sartre: axiologia	158
A. <i>Axiologie istorică năuntru ontologiei</i>	158
1. Libertatea culminează în acțiune	169
2. „Alegere istorică”	170
B. <i>Axiologia în lucrarea postumă Cahiers pour une morale</i>	174
1. Istoria, omul și valorile	174
2. Critica moralei puterii	178
3. Critica alienării	181
IV. APORTUL ISTORIST ÎN TEORIILE SOCIOLOGICE	
Problema valorilor ca problemă implicită în sociologia culturii	185
Emile Durkheim	186
1. Poziția teoretică despre „ideal”	186
2. Analiza religiei australiene	188
Max Weber	192
1. Poziția teoretică în analiza eticii protestante	192
2. Analiza religiilor indiene	197
Lévy-Bruhl	202
Morala ca știință istorică a moravurilor	202
Ernst Troeltsch: istoria și valorile	205
Marcel Mauss	209
Sociologia istorică a culturii	209
C. Bouglé	212
1. Problema evoluției valorilor	212
2. Ideile egalitare și sociologia castelor	215
Paul Masson-Oursel	220
Istoricitatea valorii teoretice	220
Georges Gurvitch	223
1. Concepția istorică despre valorile morale	225
2. Structuri sociale și valori în transformare	223
Georg Lukács	226
Sociologia istorică și valorile estetice	226
A. Weber	232
Sociologia culturii ca istorie a culturii	232
Antonio Gramsci	235
1. Postulatul „naturii istorice” a omului	235
2. Valoarea culturii. Valoarea estetică	237
Jean Piaget	238
Structura culturii ca „sistem de transformări”	238
Pierre Francastel	242
Viziunea social-istorică și valorile artelor plastice	242
Lucien Goldmann	246
Sociologia „structuralist-genetică” și valorile literare	246
Leslie White	248
O „culturologie” istorică	248
Școala de la Frankfurt	251
Critica pseudovalorilor civilizației apusene contemporane	251
Mareuse, critic al „represului” artel apusene	257
BILANT ȘI PROBLEME DE PERSPECTIVĂ	261
Sommaire	263

PREFATĂ

Cartea de față reprezintă o continuare a lucrării Axiologie și istorie (Edit. Academiei, 1987). Nici de data aceasta n-am intenționat o istorie exhaustivă a teoriilor axiologice de la Nietzsche și Windelband pînă azi, inclusiv în gîndirea românească, ci i-am ales doar pe acei filosofi, a căror gîndire, în mai mare sau mică măsură, s-a centrat în jurul tematicii noastre: axiologie și istorie (expunerea teoriilor a fost făcută în ordine cronologică, de aceea Husserl apare în două capitole). Așa încît cititorul — și mai ales cunoscătorul filosofiei contemporane (care în programa noastră analitică începe din anii 1870) — nu trebuie să se mire, că din volum lipsesc nume ale unor reprezentanți de seamă ai teoriei valorilor, ca W. Stern, Georg Simmel, Louis Lavelle, Cassirer și alții. Ei lipsesc pentru că, deși au fost adînc preocupați de natura valorilor sau de clasificarea lor, deși numele lor n-ar putea lipsi dintr-o istorie a axiologiei în general, în orizontul gîndirii lor n-a intrat confruntarea dintre valori și impactul istoriei.

În Axiologie și istorie (1987) am încercat să arătăm că teoriile despre valori ale lui Confucius și Platon, Rousseau și Kant, Goethe și Hegel au la rădăcini trăirea istorică în epoci de criză istorică. În lucrarea de față, majoritatea gînditorilor, pe care i-am ales ca fiind cei mai reprezentativi ilustrează nu numai trăirea istorică, dar și efortul de a dezvolta sistematic, la nivel teoretic, această trăire a conștiinței istorice.

Totodată, ca și în volumul publicat în 1987, am subliniat fie interesul viu pentru istorism (Nietzsche, Scheler, Jaspers), fie ardoarea cu care a fost abordată problema alienării, sociale și individuale, în opera unor gînditori de seamă ca Husserl, Sartre, Max Scheler sau Gurvitch. S-a ținut mult prea puțin seama de acest fenomen al creșterii conștiinței istorice, care ajunge să devină una din trăsăturile de bază ale teoriilor filosofice și sociologice contemporane. Noi înșine, de-abia recitind în lumina tematicii crizei istorice opera neokantienilor (Școala de la Baden), operele fenomenologilor Husserl și Scheler, opera lui Nicolai Hartmann, care înfățișează o evoluție spectaculoasă de la logicism la realism critic și istorism, opera lui Sartre în evoluția ei, teoria sociologică de la Durkheim la Gurvitch etc. — ne-am dat seama cît de puternic a fost zguduită conștiința filosofică de marile frămîntări și prefaceri istorice ale veacului nostru.

În jurul problemei sau raporturilor dintre axiologie-istorie s-au întîlnit nu numai filosofia și sociologia teoretică: mari etnologi-sociologi ca Marcel Mauss, mari psihologi și gînditori ca Jean Piaget, dar și nenumărați alți gînditori, psihologi, etnologi, istorici etc. au fost sensibili la problema noastră și au simțit nevoia să-i dea un răspuns. Ne-am mărginit, în general, la expunerea teoriilor acelor gînditori, care nu mai sînt în viață. Și printre aceștia a

trebuit să facem o selecție, pentru că altfel, simpla lor prezentare ar fi cerut un volum avînd dimensiuni duble¹.

În volumul de față am urmărit valorificarea teoriilor, iar nu dezbaterea lor critică (cu excepția valorismului). Un al doilea volum va trebui să facă acest lucru, marcînd limitele și erorile teoriilor expuse, dar urmărind, mai ales, să discute cea mai acută problemă a filosofiei istoriei și a culturii în epoca noastră: deocamdată, aceea a culturilor și axiologiilor de criză. Această problemă a axiologiilor de criză, la care doar Nietzsche, Spengler, Toynbee au dat răspunsuri de mare pondere, n-a fost abordată, decît în paragrafele închinatelor lui Husserl și Jaspers. Dar constituind o problemă în sine, indestructibil legată de istoria culturii, ni s-a părut că problematica: „crizele culturii” sau culturi de criză? — necesită o tratare aparte, prin care să putem înțelege dialectica valorilor în epoci de criză istorică în istoria universală. Amploarea materialului istoric, concret, care trebuie să stea la baza metodei comparativ-istorice și a analizei teoretice finale a axiologiilor de criză ne vor atrage în discuții cu gînditorii contemporani încă netratați, cît mai ales cu cei pentru care crizele culturii semnifică o problemă crucială și complexă, în care pe primul plan se detașează necesitatea salvării existenței popoarelor, dar și a apărării și îmbogățirii valorilor, avînd în centru realizarea echilibrului, dorit încă de Confucius și Platon, dintre persoană și colectivitate, dar sub zodia salvării existenței.

În zilele noastre, revoluțiile pașnice sau sîngeroase, ilustrează în chip frapant nu numai teoria existențială a culturii — lupta pentru existență, ci și miezul ei etic: lupta pentru libertate, democrație și demnitate, cum sună cele trei valori etico-politice fundamentale ale revoluției în România.

ianuarie 1990

C. I. GULIAN

¹ Gîndirea românească va forma obiectul unui al doilea volum.

I. CONSTITUIREA AXIOLOGIEI CONTEMPORANE

NIETZSCHE

În gândirea lui Nietzsche, rolul central îl joacă omul și cultura ca mijloc de afirmare și autodepășire a omului. Prin constituirea axiologiei contemporane în cadrul *criticii culturii* și a *moralei* — fie religioase, fie filistine —, Nietzsche a adus o mare contribuție, deși nu lipsită de ambiguitate, la *dezaalienarea personalității* și a exercitat o incontestabilă influență asupra culturii europene.

În clasică sa monografie asupra lui Nietzsche, Jaspers a arătat caracterul *permanent contradictoriu* al gândirii filosofului¹. Nietzsche însuși îi socotea pe Heraclit și pe Hegel modele de gândire, pentru că au dezvăluit *devenirea* și *contradicția* drept trăsături esențiale ale vieții, ale realității în general.

Jaspers constată că Nietzsche s-a dezis, după 1886, de scrierile din tinerețe (*Nașterea tragediei din spiritul muzicii, Considerații inactuale, Omenesc, prea omenesc*)². Totodată, Jaspers citează afirmațiile lui Nietzsche despre propria sa evoluție, afirmații care ne permit să vorbim despre „permanența înăuntrul dezvoltării întregului”, adică despre *ideile constante*, care s-au manifestat de-a lungul tuturor scrierilor nietzscheene. Recitirea scrierilor lui Nietzsche, inclusiv corespondența, în lumina problematicei crizei istorice contemporane, dovedește că printre aceste „teme permanente” se află *dezalienarea persoanei*. Este de fapt mai mult decât o „temă” — este o *tematică*, pentru că reunește mai multe teme secundare: confruntarea culturii contemporane cu cultura greacă, critica filologilor, critica scientismului (pozitivismului), critica istorismului pozitivist, critica educației și a învățămîntului în Germania, tălmăcirea filosofiei lui Schopenhauer și a operei wagneriene ca modele ale culturii „viitorului” etc.

De aceea, valorizarea tuturor scrierilor de tinerețe apare ca deplin justificată: criticînd cultura epocii sale ca alienantă, Nietzsche se pregătea atît pentru cea de-a doua perioadă (a „spiritului liber”), cît și pentru „critica Europei”, pentru teoria utopic-reacționară a „supraomului”, dar și pentru teoria nihilismului, ca miez al axiologiei crizei culturii moderne.

În cele ce urmează desprindem o *critică a culturii*, puternic marcată în prima perioadă, apoi critica metafizicii și „filosofarea istorică”.

¹ Karl Jaspers, *Nietzsche*, Berlin und Leipzig, W. de Gruyter, 1936, p. 342—355.

² *Ibidem*, p. 33—46.

1. Critica de tinerețe a societății și culturii alienante

Unii interpreți, ca, de pildă, fenomenologul Eugen Fink, nici nu înregistrează măcar sensul și importanța criticii culturii la Nietzsche; această temă nu-și află locul printre ceea ce Fink enumeră drept „ideile fundamentale” ale lui Nietzsche³. Iar Jaspers, împărțind gândirea lui Nietzsche în trei perioade, socotește că prima este doar cea a „adorării culturii și geniului” (pînă la 1876)⁴. După cum se va vedea însă, miezul *Considerațiilor inactuale* îl constituie *respingerea culturii* epocii sale și afirmarea exigențelor unei alte culturi. De altfel, Jaspers însuși a remarcat critica ascuțită a culturii și a spiritualității în general în capitolul *Istoria și epoca prezentă* (p. 205—222). Dar, în acest caz, caracterizarea primei perioade a gândirii nietzscheene drept „adorarea culturii” — nu mai este valabilă.

În ultima vreme, unii interpreți ai gândirii lui Nietzsche s-au concentrat asupra criticii culturii din scrierile de tinerețe⁵. Atît Schlüpmann, cît și Bouda, caracterizează însă criticile pe care le aduce Nietzsche epocii sale drept „opozitie estetică”. În conținutul disertației sale, Bouda sesizează totuși, pe parcurs, lărgimea și profunzimea *axiologică* a criticii nietzscheene, care nu se mărginește nicidecum la o opoziție „estetică”. Dimpotrivă: critica unei culturi este implicit și critica, măcar parțială, a societății care este purtătoarea culturii incriminate.

Nașterea tragediei din spiritul muzicii (1872) este, în subtextul ei, expresia unor frămîntări pricinuite de „decadența” culturii germane, a spiritului german. Sfera problematică este *cultural-politică*; Nietzsche va plănuî în 1873 o a cincea „considerație inactuală”, care n-a fost scrisă, dar care era concepută ca o intervenție a „medicului culturii”. Cultura germană, arată Nietzsche, se află în primejdie de moarte, iar salvarea ei el o vedea într-o revitalizare prin Wagner, creatorul „muzicii viitorului”, simbol al unei noi culturi ateoretice, dar însuflețită de „spiritul tragic” al elinilor. În această primă carte a lui Nietzsche apare Dionysos, care va simboliza, pînă la sfîrșit, *etosul acceptării eroice a existenței* și al bucuriei de viață, cu toate contradicțiile și nonvalorile existenței. Acest etos „tragic” are deci cu totul alt înțeles la Nietzsche decît cel obișnuit. Nietzsche vrea o nouă formulă de viață, pe care crede că o poate citi în tragedia greacă, de fapt la Eschil (Euripide îi apare ca reprezentant al declinului culturii eline, declin legat de apariția lui Socrate. Toynbee va relua această teză, însă fără motivele lui Nietzsche).

Nietzsche statuează o opoziție între „cunoașterea optimistă” și „nevoia tragică de artă”; optimismul scientist este respins ca superficial și sec, spiritul tragic este proslăvit ca singurul leac posibil împotriva decadenței culturii. De fapt, ceea ce urmărește Nietzsche, atunci cînd îi invocă pe Wagner și Schopenhauer, este un nou etos, dionisiac, „o nouă formă de existență” (*eine neue Daseinsform*). Numai astfel ar fi posibilă „întoarcerea /omului/ la sine însuși”, formulă cu sens dezalienant. Prin această dezalienare, crede Nietzsche, se poate spera în revigorarea spiritului german.

Epoca sa, Nietzsche o asemuiește perioadei elenistice, vlăguite, care pierduse trăirea plenară a omului din „perioada tragică a grecilor”. Nietzsche

³ Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960.

⁴ K. Jaspers, *op. cit.*, p. 31.

⁵ H. Schlüpmann, *Nietzsches ästhetische Opposition*, Stuttgart, 1977 și R. Bouda, *Kulturrkritik und Utopie beim frühen Nietzsche*, Würzburg, 1979.

își pecetluiește epoca sa cu epitete disprețuitoare: ea este domnia slăbiciunii și uscăciunii spiritului, a minciunii, a „caricaturii”. De aici sensul peiorativ al „modernității” la Nietzsche: omul modern se ignoră pe sine, se amăgește și se minte; el a pierdut „miezul veșnic al existenței”. Bouda nu șovăie să afirme că, pentru Nietzsche, omul modern „...s-a înstrăinat de esența lui autentică, originară”⁶.

Alte pilde concrete de „decadență”, de „modernitate” și „alexandrianism” ale culturii germane și europene (idee pe care o va dezvolta Spengler pe larg) sînt la Nietzsche: „jurnalismul”, istorismul, erudiționismul (mai ales filologii!), romantismul, opera (!), religia, moralismul etc. Înaintea lui Spengler și Toynbee, Nietzsche vestește sfîrșitul culturii apusene: „... cultura alexandrină ...merge ...spre o distrugere completă”. El găsește că atît în epoca sa, cît și în perioada elenistică, acest sfîrșit al culturii s-a bizuit pe „o stare de sclavie barbară”. Vina acestei situații ar purta-o raționalismul inaugurat de Socrate, „omul teoretic”...

Deși există o evoluție a ideilor lui Nietzsche despre cultură care înseamnă aproape o „renegare”, criticile aduse culturii germane rămîn o temă constantă. În tinerețe, Nietzsche aclamă bucurios rolul „istoric” al lui Schopenhauer și vorbește entuziast despre Wagner, pentru ca ulterior, atît filosoful pesimist, cît și marele inovator al operei muzicale, să devină ținta unor violente și persistente atacuri, ca și romantismul în general. Dar respingerea climatului cultural al vremii — mai întîi cel german, apoi cel european — vădește o poziție critică neschimbată: cultura existentă este alienantă.

Nietzsche va înțelege ulterior criza culturii europene prin prisma concepției lui etico-metafizice despre „voința de putere”; motivul aproape unic pentru care va critica morala, religia, arta, filosofia și știința epocii în care a trăit, este că aceste forme ale culturii ar reprezenta o sleire a instinc-telor, o devitalizare: arta, știința, filosofia etc. sînt produse ale „degenerării” vitale și spirituale, obstacole în calea realizării supraomului. Și totuși, deși viziunea lui Nietzsche despre criza culturii este prinsă parțial de mitul supraomului, el ne-a lăsat o pildă de critică necruțătoare a culturii apusene. În prima perioadă, spiritul critic nietzschean se exercită fără mituri.

Nemulțumirea și protestul împotriva culturii epocii sale a început la Nietzsche printr-o critică a culturii germane. Curînd după războiul franco-german din 1870, din care Germania ieșise victorioasă, Nietzsche se desparte hotărît de masa îmbătaților de biruință, declarînd că victoria armelor nu numai că nu înseamnă și o victorie a culturii, ci, dimpotrivă, ea poate semnifica o primejdie pentru cultură (*David Strauss*, 1873). A triumfat „imperiul german”, arată Nietzsche, dar nicidecum spiritul german, pentru că „...în Germania, conceptul curat de cultură s-a pierdut”⁷. În acea vreme, pentru Nietzsche, „cultura este, înainte de toate, unitatea stilului artistic în toate manifestările de viață ale unui popor”. Nietzsche notează numai ideea de stil ca fenomen paradigmatic pentru viață și cultură, dar fără să o dezvolte.

A doua critică adusă culturii și vieții germane este *critica filistinismului*, a mulțumirii de sine mic-burgheze, care aplatizează tot ce atinge, al cărei ideal este confortul moral. Atacul împotriva lui David Strauss este dictat de faptul că, după Nietzsche, Strauss ar fi încarnat filistinismul,

⁶ Roland Bouda, *op. cit.*, p. 54.

⁷ *Fr. Nietzsches Werke*, Bd. 2, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Leipzig, Kröner, 1919, p. 7.

mediocritatea spirituală sufocantă. Dar și savanții germani ai epocii vădesc, după Nietzsche, aceeași lipsă de curaj, aceeași pasivitate și mărginire, care îi deosebește radical de clasicii culturii germane (Lessing, Goethe, Kant, Hegel, Beethoven). „Cultura filistină” se caracterizează prin mulțumirea, de sine; ea nu vrea să schimbe nimic din sistemul de educație existent, în care „învățatul” este privit ca un oracol. Domnesc maximele mărginirii și lenei de gândire, prostul gust în literatură și artă: „diluare” sau sistematizate „sînt date poporului german ca o băutură de leac”⁸.

Critica pasivității o întîlnim și în esul *Folosul și dezavantagiile istoriei pentru viață* (1873—74). Alăturîndu-i-se lui Goethe, Nietzsche respinge acel erudiționism, aceea *Belehrung ohne Belebung* (*Învățare fără însuflețire*) care caracteriza, după Nietzsche, istoriografia germană: „...ne trebuie /istorie/ pentru viață, pentru acțiune, nu pentru comoda întoarcere cu spatele de la viață și fapte...”⁹. Dar tagma învățaților pe care Nietzsche o atacă în chipul cel mai persistent și mai sarcastic este propria sa tagmă: a filologilor. Nietzsche respinge relativismul istoric și erudiționismul filologilor, faptul că ei rumegă doar trecutul, fără să înțeleagă sensul vital și însuflețitor al culturii antice; o astfel de concepție despre rostul minor al istoriei și filologiei poate primejdui cultura și viața unui popor.

Nietzsche cere o analiză lucidă a *sensului* istoriografiei: „cultul” istoriei nu înseamnă neapărat înțelegerea istoriei. Nietzsche aduce istoricilor un reproș aparent paradoxal: istoricii pe care îi critică el *n-au simț istoric*, pentru că prefac fenomenul istoric într-un „fenomen de cunoaștere”, îlucid, îi răpesc valențele sau imboldurile pe care le poate avea pentru oamenii de azi. Aceștia au nevoie nu de o istorie „anticritică”, ci de una *critică*, în sensul lui Schiller și mai ales în sensul lui Goethe, care osîndea epoca sa din pricina calității inferioare a oamenilor. Istoria, cere Nietzsche, trebuie să fie „un mijloc împotriva resemnării”, o respingere a prezentului în fața pildelor de acțiune și de luptă din trecut. Dacă istoria trecutului ne înfățișează pilde de măreție, înseamnă că germanii mai sînt capabili de efort, de eroism.

După Nietzsche, oricare din cele trei tipuri de istorie pe care le deosebește — monumentală, anticariană și critică — își are foloasele și dezavantajele ei. Cunoașterea istoriei „unei culturi, a unui popor” este binevenită, dar numai „dacă dorim să fie pusă în slujba viitorului și a prezentului”¹⁰.

Critica nietzscheană a istoriografiei izvorăște din dezgustul față de *ruptura dintre istorie și viață*: istoricul și publicul său sînt acoperiți de molo-
zul ruinelor trecutului. Bucățile de istorie ale trecutului, adunate, ce-i drept cu sîrg, nu sînt mistuite, nu se prefac în substanță vitală pentru omul modern. Așa stînd lucrurile, acesta nu are o cultură (*Bildung*), ci „un fel de cunoaștere despre cultură”, care „nu se transformă în hotărîre”, de fapt nu transformă omul într-o ființă capabilă de *acționare istorică*. Dacă tendința spre abstracție și istoricizare paseistă predomină, atunci personalitatea — individuală și națională — este slăbită: „omul modern suferă de slăbirea personalității”¹¹.

⁸ Id., p. 57.

⁹ Id., p. 103.

¹⁰ Id., p. 134.

¹¹ Id., p. 143.

Diagnosticul acesta, prea puțin luat în considerare de către majoritatea interpreților lui Nietzsche, credem că poate fi înscris printre primele manifestări critice ale lui Nietzsche *împotriva alienării spirituale*. Această alienare este surprinsă la anumite categorii de intelectuali, de profesioniști (istorici, filosofi, filologi), dar Nietzsche arată totodată efectele ei nocive asupra întregii culturi germane și asupra poporului german. Apare și o temă pe care Nietzsche o va relua: „nimic nu mai putea să fie o persoană, ci se deghizează în om cultivat, în învățat, în om politic”¹². Maska profesiei acoperea etosul. Departarea de viață și lipsa de curaj stau la originea purtării „măștii”; istoria însă nu poate fi înfruntată decât de personalități autentice. Timizii, pasivii, lașii devin „actori” și „joacă un rol, uneori chiar mai multe roluri”. A purta o mască, a juca un rol înseamnă pentru Nietzsche o *autoalienare*, o trădare a sensului vieții, a valorii omului.

La câteva decenii după Hegel, Nietzsche reia problema „obiectivității” în scrierea istoriei: el îi critică sarcastic pe cei care vor să înțeleagă și să judece trecutul prin prisma unor criterii plate, vulgare. După Nietzsche nu oricine este chemat să judece istoria. „Istoria să o scrie cel care are experiență și superioritate”¹³. Și mai semnificativă este afirmația că istoria trebuie să izvorască „din cea mai înaltă forță a prezentului”, căci cine nu trăiește adânc problematica epocii sale nu poate înțelege și nici n-are dreptul să-și dea cu părerea asupra marilor epoci, asupra epocilor dramatice ale istoriei universale. Numai cel care clădește viitorul poate să fie ascultat, atunci când vorbește despre prezent sau trecut. Iar trăirea adâncă, totală, a perspectivei, a țelului, cuprinde în ea, în mod implicit, o *critică a prezentului*. Având țelul unui „viitor viu”, istoricul autentic trebuie să fie „un luptător împotriva epocii sale”¹⁴, împotriva alienării.

Laitmotivul „istoria în slujba viitorului” se împletește în chip firesc la Nietzsche cu critica prezentului; această critică trebuie să distrugă iluziile, întrucât reprezintă un obstacol în calea transformării culturii. Dar Nietzsche nu vrea o critică de dragul criticii, ci însuflețită de patosul construcției viitorului, de un crez valoric: „omul creează... numai când are o credință necondiționată în ceea ce-i drept și desăvârșit”¹⁵. A te „ocupa” cu istoria pentru a-ți petrece doar timpul cu ceva „serios”, a ridica știința deasupra vieții — n-are mare valoare, pentru că, în chipul acesta, se ocolește confruntarea cu problematica vieții, înfruntarea bărbătească a prezentului și a viitorului.

Nietzsche îi acuză pe istoricii din epoca sa nu numai de lipsă de orizont și pasivitate, ci și de faptul că, în fond, ei disprețuiesc poporul: „... în adâncul inimii voastre îl disprețuiți, pentru că nu puteți avea un respect autentic și întemeiat asupra viitorului lui. De aceea acționați practic ca niște pesimiști, vreau să spun ca niște oameni călăuziți de presimțirea unui declin...”¹⁶.

Istoricii devin astfel, încă din 1873/74, o tagmă-simptom a declinului (Nietzsche folosește termenul *Untergang* (declin), care va deveni tema operei lui Spengler *Der Untergang des Abendlandes*). Pe istoricii epocii sale, Nietzsche îi acuză că ei caută în trecut justificarea propriei lor atitudini de moșnegi, că ei se complac în depănarea amintirilor: asta-i „cultura istorică”. Pentru

¹² Id., p. 163.

¹³ Id., p. 161.

¹⁴ Id., p. 162.

¹⁵ Id., p. 163.

¹⁶ Id., p. 170.

ei, omenirea a fost odată „tină”, acum ei nutresc „...convingerea paralizantă despre o omenire care deja s-a ofilit...”¹⁷. La ce bun străduințele de a înfățișa istoria universală, dacă istoricii sînt pătrunși de „...un adînc sentiment al lipsei de speranță...?”. Ei împărtășesc și răspîndesc acel *memento mori*, dictomul medieval al lipsei de dorință de viață, al pregătirii pentru moarte. Existența apare devalorizată, fără sens; este evidentă convingerea lor tacită, despre „nonvaloarea a tot ceea ce devine”; conștiința istorică este la ei, în fond, o conștiință sceptică, resemnată, lipsită de încredere în sine. „În acest sens, încă mai trăim în evul mediu, iar istoria este o teologie mascată...”¹⁸. După Nietzsche, abuzul de istorie poate duce — dar nu în mod fatal — la pasivitate și resemnare, la „un sentiment al amurgului”; există însă și oameni care cred, ca și el, că epoca sa poate fi și punctul de plecare pentru „vremuri noi”, pentru o nouă cultură, pentru *linerețea* culturii!

Poate părea paradoxal faptul că, după o astfel de critică virulentă a istorismului ca pricină a devalorizării vieții, urmează cea de-a treia „considerație inactuală”, închinată lui „Schopenhauer ca educator”. În acea vreme, Nietzsche nu sesizase esența pesimistă a filosofiei lui Schopenhauer, pe care ulterior o va condamna fără cruțare. În tinerețe, Schopenhauer îi apare vrednic de laudă pentru „simplitatea și sinceritatea” lui, ba chiar pentru „voioșia” lui! (*Heiterkeit*).

Admirația lui Nietzsche se trage din faptul că Schopenhauer ne învață că nici bogăția, nici stima celorlalți, nici faptul de a fi un învățat nu-l poate face pe nimeni să uite de „nonvaloarea existenței sale” și că singurul țel este „să dobîndești putere”¹⁹. Schopenhauer ar fi un mare educator, pentru că ne învață că „rădăcina oricărei culturi autentice” este geniul. Dar Nietzsche nu se gîndește la sensul curent al geniului, în primul rînd la creația genială, ci la faptul că geniul — și asta ar fi arătat-o Schopenhauer — *luptă împotriva impurității epocii sale*. Discutabila tălmăcire a pesimismului schopenhauerian este operată deci în consens cu critica de ansamblu pe care o face Nietzsche culturii epocii. De aceea apare consecventă concluzia: „...să ne educăm *împotriva* epocii noastre...”²⁰. În interpretarea lui Nietzsche, Schopenhauer apare ca un revoltat, iar pesimismul lui ca un îndemn la respingerea platitudinii, filistinismului și meschinăriei! De fapt, Nietzsche îi imprumută lui Schopenhauer propria lui revoltă; înfierîndu-i pe „profesorii de filosofie” „satisfăcuți de statul lor”, Nietzsche le reproșează faptul că nu se ridică nici împotriva religiei, nici împotriva pozitivismului, iar „straturile cultivate și statele sînt atrase în vîltoarea economiei bănești” (*Geldwirtschaft*).

Nietzsche ajunge la formulări care au o rezonanță deosebit de actuală și pe care le-au reluat și amplificat reprezentanții criticii contemporane a civilizației: „Totul slujește barbariei care se apropie, inclusiv arta și știința actuală”²¹. Sau: „Trăim în perioada atomului, a haosului atomic”²². De la o critică a culturii propriu-zise, Nietzsche trece la substratul ei social-politic: „Acum, aproape totul în lume este determinat de forțele cele mai grosolane și mai ticăloase, de egoismul celor care cîștigă și de stăpînii for-

¹⁷ Id., p. 172.

¹⁸ Id., p. 174.

¹⁹ Id., p. 235.

²⁰ Id., p. 242.

²¹ Id., p. 245.

²² Id., p. 247.

țelor militare" (ibid.). Cine se mai gîndește la o imagine-model a omului, „cînd majoritatea oamenilor au decăzut?”. Aceste modele există totuși, ele au fost zugrăvite de către Rousseau, Goethe și Schopenhauer. Primul model (Rousseau) duce la revoluție, cel de al doilea nu-i valabil pentru acțiune (Goethe). Numai Schopenhauer ar fi demn de urmat, pentru că el înfățișează pesimismul eroic sau eroismul adevărului.

Dar mai importante decît felul în care Nietzsche îl „citește” pe Schopenhauer sînt propriile sale reflecții asupra culturii și epocii: cultura îi apare lui Nietzsche drept un mijloc de a crea *tipuri umane ideale*: filosoful, artistul sau sfințul. Cultura poate răspunde la întrebarea: „cum poate atinge viața ta cea mai înaltă valoare, cea mai profundă semnificație?”²³.

De la începutul pînă la sfîrșitul dezbaterilor asupra culturii în opera filosofului, de-a lungul evoluției sale uneori contradictorii, criteriul lui Nietzsche în judecarea culturii rămîne *constant*: ea este un mijloc de *analiză, autocritică și autodepășire* a omului, „un copil al autocunoașterii fiicărui și al nemulțumirii de sine” (ibid.). Pe Nietzsche nu-l interesează cultura ca „spirit obiectivat” (Hegel) în artă, filosofie, modă, ci cultura ca expresie a realizării unui tip de om „mai înalt”. Spre deosebire de interpretarea lui Jaspers, trebuie să subliniem faptul că în perioada de tinerețe, Nietzsche nu aderă la „adorția” romantică a geniului *solitar*, ci înțelege geniul ca *încarnare a luptei* împotriva mediului și epocii.

Nietzsche scrie pagini însuflețite împotriva *alienării* omului și a culturii; el trece acum de la acuzații vagi la formulări precise. În primul rînd, intelectualul german a ajuns să accepte prostituarea culturii, folosirea ei „pentru a cîștiga cît mai ușor și cît mai mulți bani”²⁴. A ajuns o trăsătură de bază a vieții culturale faptul că există o legătură necesară între „intelligență și posesie”, „bogăție și cultură”. „Este urîtă orice cultivare (*Bildung*) care... propune țeluri ce se află deasupra banului și cîștigului...” (ibid.). Departe de a se mulțumi cu admirația geniului și a culturii, Nietzsche dezvăluie mercantilizarea culturii și alienarea creatorului în societatea epocii sale.

Atacul cel mai susținut este îndreptat împotriva „egoismului statului”, al așa-numitului „stat cultural” (*Kulturstaat*) din Germania de atunci, care încarnează un aparat coercitiv, în stare să-și pună în funcțiune toate mecanismele alienante, pentru a-i domina și subjugă pe oamenii de cultură. Filosoful, omul de știință, omul de cultură, se vădesc a fi neputincioși față de puterea statului. „Adevărurile” pe care ei le descoperă izvorăsc din „supușenia față de anumite persoane, caste, opinii, biserici, guvernămînt...”²⁵. Acest servilism ajută la instaurarea unei culturi alienante, deoarece „pretutindeni unde se pare că este stimulată în chipul cel mai viu cultura...” și „oricît s-ar lăuda statul cu meritele lui în ce privește cultura, el o stimulează pentru a se favoriza pe sine...”²⁶.

Reiese că Nietzsche nu cunoaște, în afară de Schopenhauer, vreo altă pildă de împotrivire față de cultura organizată statal de către Bismarck. El ignoră critica ascutită pe care o adusese unii gînditori, încă de la Fourier, culturii burgheze. Nietzsche are însă intuiția *vremelniceii*, a fragilității acestei culturi: „așa cum întrecăgă noastră lume modernă nu-i deloc atît

²³ Id., p. 267.

²⁴ Id., p. 270.

²⁵ Id., p. 279.

²⁶ Id., p. 285.

de temeinică și durabilă pe cât pare, nici conceptului ei de cultură nu i se poate prezice o durată veșnică”²⁷.

Vorbind despre Schopenhauer ca educator, era firesc ca Nietzsche să-l opună filosofilor din acea vreme, cărora le reproșează limitarea filosofiei la problemele cunoașterii. El cere ca filosoful să fie „un om adevărat”, să înfrunte problemele de viață, așa cum a fost în Grecia și India. Un filosof trebuie să fie „primejdios”, să tulbure. Dar pe lespede „filosofiei academice” s-ar putea grava: „n-a tulburat pe nimeni”....

Fragmente importante, care întregesc viziunea despre viață și cultură a lui Nietzsche, se află și în postumele din anii 1874—1875. Temele principale sînt critica filologilor, caracterizarea și elogiul etosului grec, confruntarea între cultura modernă și cultura greacă, gînduri despre „omul viitorului”.

Critica nietzscheană a filologilor (sau a filologiei, așa cum era ea practică) izvorăște din cerințele deja cunoscute: filologii nu-s în stare să transmită tinerilor suflul culturii eline (pe cea romană, Nietzsche o disprețuiește). Filologii nu reliefează valorile culturii eline așa încît să ne rușinăm de prezent: „scopul meu este să creez o deplină ostilitate între „cultura” noastră de azi și cea a antichității”²⁸.

Nietzsche plănuia o carte întreagă, în cinci capitole, închinată criticii filologilor. Ea trebuia să fie expresia concepției „filologului viitorului”, „sceptic în ce privește întreaga noastră cultură”. Cine înțelege sensul culturii grecilor antici devine „inactual”, adică un critic al culturii moderne. Nietzsche amintește că, după Goethe, „anticii sînt o disperare pentru cei care vor să rivalizeze cu ei”. Dar Goethe — mai tîrziu Nietzsche își va aminti și alte pilde — a fost o excepție; în general „există o veche luptă a germanilor împotriva... culturii antice”. Urmările nefaste ale filologismului sînt: filistinismul cultivaților, superficialitatea, supraaprecierea cititului și scrisului, dar și „înstrăinarea lor de popor și nevoile poporului”²⁹: „ceea ce vor filologii, în cel mai bun caz, este iluminism și cultivare alexandrină, iar nu modul grec de a fi” (*Hellenentum*)”³⁰. Dar această apreciere critică moderată este excepțională. În general, critica lui Nietzsche este vehementă, intolerantă: filologii sînt „palavragii, sclavi de stat, creștini filistini, făpturi oribile...”³¹.

În ce-i privește pe greci, trebuie subliniat că Nietzsche nu înțelege să-i idealizeze, iar dacă pot fi luați drept model, aceasta nu înseamnă să-i imităm, ci să-i „depășim”. La greci, „mă interesează numai cum a înțeles poporul să-l educe pe individ...”³². Grecii sînt interesați pentru că au reușit să facă să se dezvolte un mare număr de personalități, pentru că au fost multilaterali, pentru că au înțeles rolul competiției (*agon*), chiar al invidiei și geloziei, pentru că au fost simultan sensibili la frumusețea trupului și a artei, a gimnasticii și a muzicii, pentru că au avut simț istoric (ceea ce Spengler va nega cu hotărîre), pentru că au avut înțelegere pentru simbol. Pe scurt, „grecii au fost geniul printre popoare”³³. Grecii n-au fost „umani”: Nietzsche reamintește că cultura greacă avea ca bază socială domnia unei minorități peste sclavi și că nu tot ce au creat au fost bunuri originale:

²⁷ Id., p. 286.

²⁸ Id., p. 330.

²⁹ Id., p. 358.

³⁰ Id., p. 361.

³¹ Id., p. 363.

³² Id., p. 364.

³³ Id., p. 366.

dar ei au știut să asimileze și să topească în retorta culturii lor instituții, reprezentări și idei de la fenicieni, egipteni etc.

Încă din această primă perioadă, Nietzsche consideră că unul din simptomele funciare ale omului decadent este incapacitatea construcției, a voinței și a putinței de a croi planuri de lungă durată, care cer perspectivă și tenacitate — așa cum aveau, de pildă, constructorii medievali, care munceau timp de veacuri la înălțarea unei catedrale. Propria sa epocă, Nietzsche o stigmatizează ca „mărginită”, pentru că în ea ar domina tipul *actorului*, iar nu al *făuritorului*. „Moare acum acea credință fundamentală, pe temeiul căreia /individul/ singular poate în așa chip socoti, făgădui, poate prinde viitorul într-un plan și se poate jertfi pentru planul său; /credința/ că omul are o valoare, un sens, numai într-atât cât el este o *piatră înăuntrul unei mari construcții*: și pentru asta, el trebuie să fie, în primul rînd, *tare*, să fie din „piatră”... Dar, înainte de toate, să nu fie — actor! Pe scurt: ...ceea ce nu se mai poate construi de-acum înainte, ceea ce nu se mai poate construi — este o societate în vechiul înțeles al cuvîntului: pentru a înălța această construcție, lipsește totul, în primul rînd — materialul. Noi toți nu mai sîntem material pentru o societate: asta-i adevărul...”³⁴.

Spre deosebire de concepția sa individualistă ulterioară despre istorie, concepție după care personalitățile modelează epocile „așa cum frămîntați ceara”, Nietzsche afirmă în *Considerații inactuale* (1873—74) (în *Folosul și dezavantajele istoriei*), că „istoria o suportă doar personalitățile puternice, pe cele slabe le stinge”. Nietzsche nu se gîndea, în acest pasaj, nici la Napoleon nici la Goethe, ci la „oameni obișnuiți”. Căci el se întreba: „oare ar fi posibil să-i prezentăm ca pe niște romani pe literații, pe funcționarii, pe politicienii noștri?”. Iar răspunsul era: „n-ar merge deloc, pentru că nu sînt oameni, ci numai niște compendii încarnate...”³⁵.

2. Critica metafizicii și „filosofarea istorică”

Primul capitol din *Omenesc, prea omenesc*, I, se întitulează *Despre cele dintîi și cele de pe urmă lucruri*. Tema îl duce pe Nietzsche la o confruntare cu metafizica tradițională, la discutarea nonsensului ei, dar și la căutarea rădăcinilor metafizicii. Este de observat că față de frecvența temei (critica metafizicii) din fragmentele postume, aforismele care sînt îndreptate împotriva metafizicii sînt mai puține în cartea publicată. Crește, în schimb, în chip remarcabil, numărul aforismelor în care se manifestă viziunea dialectică despre lume a lui Nietzsche și mai ales istorismul. Chiar în primul aforism este pusă problema, cu referire la filosofia greacă (Parmenide-Heraclit): filosofia modernă discută iarăși „cum poate izvorî ceva din contrariul său, de pildă: ceva rațional din ceva lipsit de rațiune, sensibilul din ceea ce-i mort, logica din nelogic, contemplarea dezinteresată din voință care dorește, viața pentru ceilalți din egoism, adevărul din erori?”³⁶.

Nietzsche respinge concepțiile metafizice pentru că ele, neputînd înțelege îmbinarea dialectică a contrariilor — au negat-o. „Filosofia istorică însă, pe care nu o putem concepe despărțită de științele naturii, cea mai tînără metodă filosofică...”, a arătat că este o eroare raționalistă să opui

³⁴ Fr. Nietzsche's Werke, Kröner, Leipzig Bd. 6, Fröhliche Wissenschaft (aforismul 356).

³⁵ Fr. Nietzsche's Werke, Kröner, Leipzig Bd. 2, p. 148.

³⁶ Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Band 2, Berlin, 1965, W. de Gruyter, ed. Colli-Monterari, p. 23.

și să rupi unele de altele laturile fenomenelor morale și naturale. „Tot ceea ce ne trebuie și ceea ce putem avea de-abia acum, la nivelul superior al științelor particulare — este o *chimie* a reprezentărilor și simțămintelor morale, religioase și estetice...”. Această „chimie” a valorilor va arăta că cele mai strălucitoare creații sînt sublimări ale celor mai inferioare fenomene; critica metafizicii trebuie deci să ducă la dezvăluirea rădăcinilor impure ale valorilor.

După cum se vede de altfel din întreaga carte, pe Nietzsche îl preocupă nu sistemele metafizice în ansamblul lor (fie al lui Leibniz, Kant sau Hegel), ci acele părți din sisteme referitoare la valori (etica, filosofia culturii, estetica, filosofia religiei, a dreptului). Fără să-și facă prea mari iluzii — deși am văzut ardoarea cu care Nietzsche luptă pentru o nouă *paideia*, a spiritului liber — Nietzsche crede că o critică susținută a explicației metafizice, idealiste sau „puriste” a valorilor, va duce la pieirea metafizicii: „De îndată ce religia, arta și morala vor fi descrise în geneza lor, așa încît să ni le putem perfect explica fără să ne refugiem, la început și pe parcurs, în acceptarea unor *intervenții metafizice*, va lua sfîrșit interesul cel mai puternic față de problema pur teoretică a „lucrului în sine” și a „aparenței” (10) *.

Nietzsche respinge ruptura kantiană dintre lucru în sine și aparență, considerînd-o pe aceasta din urmă ca exprimînd și ea esența (căea ce demonstrase Hegel în *Știința logicii*). Dar, criticînd subiectivismul metafizicilor, faptul că filosofii au vrut să înțeleagă lumea prin prisma *valorizărilor* lor (suferință, plăcere, lume transcendentă etc.), Nietzsche ajunge el însuși la o aporie: pe de o parte, el critică această subiectivizare „omenească” a cunoașterii și cere o *desubiectivizare* de tip pozitivist, pe de altă parte, recunoaște că *viața* ne impune să valorizăm: „Erorile asupra vieții sînt necesare vieții”, sună textul aforismului 33. Ceea ce nu înseamnă că trebuie renunțat la denunțarea erorilor, la spiritul critic. „Psihologia” gîndirii metafizice și religioase este un exercițiu de luciditate supremă, iar rezultatul ei este desființarea acestor tipuri de gîndire metafizice, nerealiste: „Vedem toate lucrurile prin /prisma/ capului omenesc și nu putem tăia capul...” (9). Dar trebuie să fim conștienți, că metafizicienii și întemeietorii de religii, prin valorizările, prin epitetele pe care le-au dat lumii („plin de valoare, groaznic, plin de bucurie”), au introdus punctul de vedere omenesc, au subiectivizat sau antropomorfizat lumea. Așa cum astrologii credeau că cerul se învîrtește în jurul soartei omului, tot astfel „omul moral presupune că ceea ce îi este lui cel mai aproape de inimă, trebuie să fie esența și inima lucrurilor” (4).

Cînd școlile socratice s-au întreat: care este cea cunoaștere a lumii și a vieții prin care omul dobîndește fericirea? — „au fost tăiate venele cercetării științifice” (7). Metafizica a introdus „patima, eroarea și înșelarea de sine” (9). Numai dacă dezvăluim caracterul subiectivist, neștiințific, al metafizicii și religiei, le ruinăm. Mai rămîne o singură posibilitate: să nu spunem nimic despre „lumea metafizică”, decît că este o altă lume decît cea care ne este accesibilă, o lume inaccesibilă și îninteligibilă: „ar fi un lucru cu *calități negative*”.

Unul din cele mai importante rezultate ale criticii metafizicilor constă în faptul că Nietzsche le dezvăluie *concluziile pesimiste*, caracterul lor de *evaziune*. Proiectînd asupra esenței lumii propriile lor stări, metafizicienii și întemeietorii religiilor, „în loc să acuze intelectul ca vinovat, au învinovățit

* Cifra indică numărul dat aforismului de către Nietzsche.

esența lucrurilor ca fiind cauza caracterului funest al lumii și au predicat desprinderea de existență" (16). Această pătrunzătoare observație va sta la baza a ceea ce am numi *teoria atitudinilor existențiale și an existențiale* la Nietzsche.

Problema „demascării” metafizicii este importantă pentru că sistemele metafizice ispitesc, seduc, amănesc, mai ales capetele tinere. Omul tânăr, nemulțumit de sine sau de lume, simte o ușurare atunci când recunoaște în misterul interior al lumii sau al suferinței propriile lui stări. „Să se simtă lipsit de răspundere și totodată să găsească lucrurile mai interesante — aceasta-i pentru el dubla binefacere pe care o datorează metafizicii” (17). Mai târziu, dacă se maturizează, tânărul va deveni bănuitor față de întreaga „explicație” metafizică a lumii și își va da seama că „explicațiile științifice și istorice aduc cel puțin în aceeași măsură sentimentul că nu este răspunzător...”.

Critica *subiectivismului*, ca proiectare a stărilor subiective în întreaga lume obiectivă, este însoțită de critica proiectării spiritului în natură („interpretarea pneumatică” a naturii). Nietzsche dezvăluie trăsătura de bază a spiritualismelor: „Metafizica explică scrisul naturii tot *pneumatic*, așa cum au făcut-o odinioară biserica și cărturarii ei cu biblia” (8). Spiritul critic cere însă să privim natura așa cum fac filologii cu cărțile: să înțelegem în mod *simplu* ceea ce vrea să spună (cartea sau natura), și nu să adulmecăm un al *doilea* sens în spatele lor, un sens ezoteric. Tălmăcirea spiritualistă a naturii este o răstălmăcire, „reșturi de interpretare alegorică și mistică”.

La fel de necruțător critică Nietzsche interpretarea religioasă și estetică a lumii. În cultura modernă, unii își închipuie că sporirea sensibilității l-ar fi adus pe om mai aproape de esența lumii: „... aceasta o realizează el într-adevăr prin știință, dar i se *pare* că o poate face și mai bine prin religia și arta lui. Acestea sînt florile lumii, dar nu sînt cîtuși de puțin mai aproape de rădăcina lumii” (29). Paragraful acesta poartă titlul grăitor: *Amețiți de mirosul florilor*. Trebuie însă căutate *rădăcinile* florilor.

În *Omenesc, prea omenesc*, Nietzsche este mult mai reținut în criticarea metafizicii lui Schopenhauer decît în fragmentele pregătitoare (pe care le-am analizat mai sus). Totuși, el reproșează acestei metafizici caracterul ei anti-științific: „... în epoca noastră, metafizica lui Schopenhauer a dovedit că spiritul nu-i încă destul de puternic: /așa se face că/ întreaga interpretare medieval-religioasă a lumii ... a putut sărbători o renaștere în învățătura lui Schopenhauer, în ciuda nimicirii, încă de mult, a tuturor dogmelor creștine” (26). Un alt aspect important al gândirii metafizice criticat de Nietzsche este *identismul*, neglijarea schimbării, a devenirii, a diferențelor. În acest punct, Nietzsche reia de fapt critica hegeliană.

Prima temă în care se manifestă critica gândirii metafizice este și cea mai revelatoare pentru gândirea nietzscheană: omul. Nietzsche reproșează „tuturor filosofilor” greșeala de a crede într-un „Om”, „ca ceva ce rămîne identic cu sine în orice vîrtej. Dar tot ceea ce poate spune filosoful despre om nu este, în fond, decît mărturia despre omul unui *foarte limitat* interval de timp. Lipsa simțului istoric este păcatul ereditar al tuturor filosofilor...” (2). Filosofii metafizicieni nu înțeleg că omul este ceva care a devenit și devine neconținut: „... despre omul din ultimii patru mii de ani se vorbește ca despre omul *veșnic* ... Dar totul devine: nu există *lucruri veșnice*, așa cum nu există nici adevăruri veșnice”. Nietzsche încheie această pledoarie pentru o *antropologie istorică* cu un îndemn metodologic de mare pondere: gândirea metafizică și-a trăit traiul, „în consecință, de-acum înainte este necesară *filosofarea istorică* (*das historische Philosophieren*) ...”.

Fără să știe, Nietzsche atacă identismul metafizic, ca și Hegel în *Știința logicii*, prin critica principiului identității, „al noncontradicției”; în logică. „Logica se bazează pe presupuneri cărora nu le corespunde nimic în lumea reală, de exemplu pe presupunerea asemănării lucrurilor, a identității lor în diferitele puncte ale timpului...” (11).

Orice stare psihică trăită intens trezește simțiri înrudite, răscolește memoria. Se formează legături rapide între simțiri și gânduri; aceste asocieri, când se succed repede una după alta, nu mai sînt resimțite separat, ci ca unități. „În acest sens se vorbește despre sentimente morale, despre sentimente religioase, ca și cum ar fi unități pure; în realitate, ele sînt curenți cu sute de izvoare și afluenți. Și aici, cum se întîmplă adesea, unitatea cuvîntului nu garantează întru nimic pentru unitatea fenomenului” (14).

Ca și Hegel și Goethe, Nietzsche respinge distincția metafizică între exterior și interior, între lucru în sine și aparență. Filosofii metafizicieni consideră lumea aparențelor, lumea reală — „drept un tablou care a fost desfășurat odată pentru totdeauna și înfățișează în chip neschimbător același fenomen...” (16). Fie că unii au crezut că din „aparențe” schimbătoare se poate deduce esența, lucrul în sine, fie că alții afirmă că nu se poate ști nimic despre lucru în sine, toți „au trecut cu vederea posibilitatea că acel tablou — aceea ceea ce pentru noi oamenii se numește acum viață și experiență — a devenit treptat, ba chiar se află întru totul în *devenire* și de aceea nu trebuie să fie considerat ca o mărime fixă...”.

Știința însăși, pe care Nietzsche o opune insistent gîndirii metafizice, reprezintă „un proces laborios; care odată și odată își va sărbători cea mai înaltă victorie printr-o istorie a genezei gîndirii”. Aceasta va fi etapa finală a gîndirii, care a început modest prin sesizarea a ceea ce-i asemănător în masa de excitații variate a organismelor. Într-o schiță de psihologia gîndirii, Nietzsche insistă asupra faptului că „prima treaptă a logicului este judecata, esența ei fiind, după cum au stabilit cei mai buni logicieni — credința. La baza oricărei credințe se află *senzația a ceea ce-i plăcut sau dureros* pentru subiectul care simte” (17). Între momentele în care resimțim plăcerea sau durerea se află intervale de repaus, în care „lumea și fiecărui lucru sînt lipsite de interes pentru noi”; de aceea „nu remarcăm nici o schimbare în lucru...”. Din perioada „organismelor celor mai inferioare a moștenit omul credința că există *lucruri asemănătoare* (de-abia printr-o experiență formată prin cea mai înaltă știință este contrazisă această teză)”. Numai la origini s-a putut crede că „întreaga lume este Unul nemișcat”. Știința, dimpotrivă, urmărește să arate că tot ceea ce-i substanțial „se descompune în mișcări” (19).

Pentru Nietzsche, în viziunea primitivă, încremenită, despre lume, identismul a fost însoțit de tendința de a *izola* fiecăre senzație, fiecărui lucru; „la origini”, când individul se observă, „consideră fiecăre senzație, fiecărui schimbare, drept ceva *izolat*, adică necondiționat, rupt de întreg: apare în noi ca ceva fără legătură cu ceea ce a precedat sau ceea ce va urma” (18).

Considerațiile asupra originii simpliste, metafizice, ale gîndirii, arată Nietzsche, ajută la „învingerea metafizicii. Dar atunci este necesară o *mișcare retrospectivă*: /omul/ trebuie să înțeleagă justificarea istorică, ca și cea psihologică, a acestor reprezentări” (20).

„*Filosofarea istorică*”. Termenul, după cum s-a văzut, îi aparține lui Nietzsche. Și el nu este o formulă sugestivă, aruncată la întîmplare, fără consecințe, ci își capătă semnificația și ponderea din numeroase aforisme și fragmente. Se poate vorbi de o „aplicare”, mai conștient urmărită decît în fragmentele din manuscrisele pregătitoare. Ceea ce nu poate mira: dacă

gîndirea metafizică este respinsă, o altă viziune și o altă metodă trebuie să-i ia locul. Dacă „păcatul ereditar” al metafizicienilor constă în faptul că „...le plutește în față „Omul” ca *aeterna veritas*” (2), atunci omul concret, istoric, va deveni pivotul trăirii și al adevărurilor, chiar dacă acestea din urmă nu se înfățișează cu veșmîntul orbitor pe care îl poartă „în epocile metafizice și artistice” (3). Pentru că, „este un semn al unei culturi mai înalte, acela de a prețui mai mult micile adevăruri neaparente, care sînt descoperite cu ajutorul unei metode riguroase, decît erorile care ne fericesc și ne orbesc...”. De aceea, nu-i de prisos, credem, să repetăm citatul din aforismul 2: „de acum înainte, *filosofarea istorică* este necesară și o dată cu ea și virtutea modestiei”.

„Modestia” înseamnă totodată sobrietate, neîncredere în forma strălucită a speculației lipsită de conținut: „Adoratorii *formelor*, cu criteriul lor despre frumos și sublim, vor avea firește, la început, suficiente temeieri de a-și bate joc ... dar asta numai pentru că ochiul lor nu s-a deschis asupra tarmecului formei *celei mai simple* ... Odiuioară, cînd spiritul nu era dominat de gîndirea riguroasă, treaba lui cea mai serioasă era de a țese simboluri și forme. Acum, situația s-a schimbat: acea gravitate a simbolicului a devenit semnul unei culturi inferioare ...” (3). Spiritul modern a căpătat o adîncime și o frumusețe interioară care întrece cu mult „construcțiile cele mai sublime” (3). Ceea ce nu înseamnă cîtuși de puțin știrbirea drepturilor și sensurilor filosofiei, a „utilității” ei. Dar această utilitate nu se dobîndește printr-o „metafizică ce zboară la mari înălțimi” și nici prin dispreț față de travaliul empiric al științelor. Nu există un „antagonism” între știință și filosofie, pentru că aceasta din urmă „...vrea să dea vieții și acțiunii cea mai mare adîncime și semnificație posibilă” (6). Dar căutarea sensului vieții nu trebuie să ducă la o ruptură cu științele, așa cum s-a întîmplat în școlile socractice, cînd, „introducîndu-se punctul de vedere al *fericirii*” (16) au fost tăiate „venele cercetării științifice — și asta se mai face și azi”. Prin religie, artă și morală nu atingem „esența lumii în sine”. Răspunsul la întrebarea: cum se poate deosebi atît de puternic imaginea noastră despre lume de esența dedusă a lumii îl vom datora fiziologiei, precum și „istoriei dezvoltării organismelor și conceptelor” (10).

Problema cunoașterii și a metodei sînt rezolvate pornind de la *postulatul devenirii*, al faptului că „... tot ceea ce se cheamă azi pentru noi oamenii viață și experiență — a *devenit* treptat, ba mai se află pe de-a-ntregul în *devenire* ...” (16). În consecință, împotriva explicațiilor metafizice, Nietzsche cere „explicații fizice și istorice...” (17). Decăderea metafizicii și creșterea neconținută a cercetării științifice îl duc pe Nietzsche la convingerea că scepticismul față de metafizică va deveni o atitudine mentală dominantă. Acest proces este „istoricește verosimil” (21). Fie că se va ajunge la o totală neîncredere față de metafizică, fie că ea va fi științific respinsă, „problema istorică referitoare la o convingere antimetafizică a omenirii — rămîne aceeași în ambele cazuri”.

În fragmentele 24 și 26, Nietzsche abordează problema progresului pentru a-l apăra împotriva „cărturarilor culturii vechi”. Fără să fie precis explicate, conceptele de „cultură veche” și „cultură nouă” sînt interesante, întregitoare pentru concepția sa istorică despre cultură. Nietzsche nu contestă că „vechea cultură” a *avut* măreția și valorile ei, dar „educarea istorică ne obligă să mărturisim că ea nu se va mai înviora niciodată...” (24). Trebuie să fie cineva stupid sau exaltat, pentru ca să mai poată crede altfel. Oamenii însă pot hotărî în mod *conștient* să dezvolte o nouă cultură, în timp

ce mai înainte aceasta se petrecea în mod inconștient și întâmplător; acum ei pot crea condiții mai bune pentru geneza oamenilor, pentru hrănirea lor, pentru educație și învățămînt: ei pot organiza economic pămîntul ca întreg... Această nouă cultură conștientă o ucide pe cea veche, care, privită ca un întreg, /vădește/ o viață inconștientă, animalic-vegetală, ...". Noua cultură va ucide totodată și neîncrederea în progres — el este „posibil”. Dar el nu-i de conceput pe calea culturii vechi. Nietzsche previne împotriva acelor spirite „rămase în urmă, care vor să conjure încă o dată o fază depășită a omenirii: aceste /spirite/ dovedesc numai că noua orientare ... nu este încă destul de puternică ...” (26).

Nietzsche formulează în treacăt o idee care depășește orizontul educativ: dacă omenirea vrea o nouă cultură, „este necesar mai înainte, o cunoaștere a condițiilor culturii, care să o întrecă cu mult pe cea de pînă acum” și care să devină „criteriul științific pentru țeluri ecumenice” (25). Acest fragment de excepțional interes poartă grăitorul titlu: *Morală privată și morală universală*. După ce vorbește despre „țelurile ecumenice”, universale, Nietzsche încheie profetic: „Aici se află o sarcină uriașă pentru marile spirite ale veacului următor”.

Cel de-al doilea capitol al cărții lui Nietzsche poartă un titlu programatic: *Din istoria simțămîntelor morale*. În primele paragrafe, Nietzsche reamintește raritatea și necesitatea metodei psihologice, fără să revină la importanta cerință a conjugării ei cu metoda istorică, pe care a subliniat-o mai sus. Dar lipsa revenirii la această conjugare este compensată de spiritul istoric, care însoțește analiza psihologică în întregul capitol, precum și de faptul că, în unele paragrafe, Nietzsche insistă în mod special asupra cunoștințelor și metodei istorice, ca fiind strict necesare celui ce vrea să lămurească incîlcita, dar pasionanta problemă a genezei și evoluției judecăților morale. Așa, de pildă, chiar din cel de-al treilea paragraf (37) Nietzsche face o neașteptată referință la „problemele sociologice”, cu care se împletește problematica moralei.

Cunoașterea de sine este o cerință primordială a spiritului liber, a lucidității omului față de sine; omul nu poate fi cruțat de „disecția psihologică”. Dar „aici poruncește acea știință, care se preocupă de originea și istoria așa-numitelor simțăminte morale și care, în mersul ei înainte, trebuie să pună și să rezolve complicate probleme sociologice; filosofia mai veche nu le cunoaște cîtuși de puțin pe acestea din urmă și, cu unele slabe excepții, a ocolit cercetarea originii și istoriei simțămîntelor morale” (37). Consecințele au fost nefaste: o falsă explicație a simțămîntelor și acțiunilor umane, mai ales a așa-ziselor acte neegoiste și construirea unei etici false subordonate religiei, „unităților mitologice”.

Că analiza psihologică poate place sau displace, că ea poate aduce folos sau dezavantaje — acestea sînt considerente pe care știința nu le poate lua în seamă. Firește, analiza istorică dovedește că erorile și prejudecățile morale au fost necesare: „fără erorile care zac în presuposițiile moralei, omul ar fi rămas animal” (40).

Despre care erori este vorba? Nietzsche inițiază, încă din această perioadă, ceea ce se poate numi critica „iluziei” despre libertatea morală. Polemizînd cu Kant, dar mai ales cu Schopenhauer, Nietzsche contestă libertatea voinței, el nu acceptă decît fenomenul *sentimentului* libertății: „... omul resimte căință și remușcări nu pentru că este liber, ci pentru că se consideră liber” (39). Indiferent de temeinicia acestei teze, pe care o vom discuta mai tîrziu (arătînd și contradicțiile la care ajunge Nietzsche), în

contextul de față este interesant *modul* în care consideră Nietzsche că poate fi dezbătută problema libertății : *la modul istoric*. Pentru că, repetă el, întrucât nu există un „Om” etern, „istoria simțămintelor în baza cărora îl facem pe cineva responsabil — așadar /istoria/ așa-numitelor simțăminte morale — se desfășoară în următoarele faze principale”. Mai întâi apreciem ca bune sau rele diversele acte ale cuiva *fără* să ținem seama de *motive*, ci numai de *urmări*. Apoi, uitînd proveniența acestor denumiri — „bune” sau „rele” —, credem că actele în sine ar fi bune sau rele, iar ulterior dăm aceste aprecieri motivelor, ba chiar ființei individului. Astfel, mai întâi, îl facem pe om responsabil pentru urmările acțiunilor sale, apoi pentru fapte, ulterior pentru motive și în sfîrșit pentru întreaga lui ființă. Dar, curînd descoperim că omul însuși este „o urmare” a elementelor și influențelor, trecute și prezente, care se întretes în ființa lui. Astfel, ajungem să recunoaștem că „istoria simțămintelor morale este istoria unei erori, a erorii despre responsabilitate și ca atare ca este eroarea despre libertatea voinței”.

Totodată, simțămintele neplăcute ale regretului, căinței etc. reprezintă un fenomen „foarte schimbător, legat de dezvoltarea moravurilor și a culturii, fiind prezent poate numai într-un interval de timp din istoria universală /care este/ relativ foarte scurt”.

În aceeași perspectivă istorică a evoluției omenirii judecă Nietzsche și teza despre „caracterul neschimbător” al omului (Schopenhauer). Numai caracterul unui individ, pe timpul scurtei sale vieți, ne poate da impresia de „neschimbător”. Dar dacă, sub învelișul caracterului individual, citim urmele evoluției omenirii, descoperim „un caracter absolut schimbător ... Scurtimea vieții omenești ne duce spre multe afirmații eronate asupra calităților omului” (41).

Mai important, de o însemnătate capitală pentru axiologia lui Nietzsche, este chipul istoric în care este pusă problema bunurilor și a valorilor. Nietzsche arată că preferințele noastre, ca și ierarhia valorilor (fenomene pe care fenomenologii le vor analiza într-un mod precumpănitor anistoric) se schimbă neîncetat. „Cînd cineva preferă răzbunarea în locul dreptății avem de-a face cu o etapă primitivă, în care răzbunarea era apreciată drept morală”. Astăzi, a considera un bun inferior, de pildă plăcerea simțurilor, drept superior sănătății — este socotită imorală. Dar în alte vremuri, judecățile morale erau cu totul altfel. „Imoral” înseamnă, din această perspectivă istorică, doar că cineva nu a asimilat motivele superioare, mai rafinate, ale epocii moderne: „desemnează o rămînere în urmă, dar numai din punctul de vedere al gradului. Ierarhizarea bunurilor însăși nu este pusă și repusă după puncte de vedere morale ...” (42). Oameni pe care îi socotim azi cruzi sau violenți, trebuie să-i înțelegem „ca trepte ale unor *culturi premergătoare* ...” (42), ca oameni care reprezintă un fel de straturi geologice primare. „Ei ne arată cum *am fost noi toți* ...”.

Paragraful *Dubla preistorie a binelui și răului* are o semnificație deosebită, pentru că anticipează, atît pozitiv, cît și negativ, ideile nietzscheene ulterioare despre evoluția și caracterul de clasă al moralei. „Dubla” preistorie a binelui și răului semnifică *două* morale: cea a neamurilor sau castelor dominante și cea a dominaților. Cine avea *puterea* de a răsplăti binele cu bine, iar răul cu rău — acela era numit sau valorizat ca „bun”, cel care era nepuținător și nu putea face la fel, conta drept „rău”. În astfel de vremuri (Nietzsche nu dă nici o precizare istorică) „cei buni sînt o castă, cei răi — o masă asemenea colbului” (45). Tonul lui Nietzsche este constatativ, descriptiv, fără nici o nuanță de prețuire a dominatorilor sau de dispreț pentru cei dominați: „Vreme îndelungată, bun și rău înseamnă distins și inferior, stăpîn și sclav.

Dușmanul însă nu este socotit rău, pentru că el se poate răzbuna". La Homer, troienii și grecii sînt ambii buni. Este apreciat ca „rău” nu cel care face rău cuiva, ci cel care are o situație inferioară, vrednică de dispreț. „Moralitatea noastră de azi s-a născut pe solul neamurilor și castelor dominante”.

După istoricii francezi și Marx, Nietzsche este primul gînditor care reia tema explicației social-istorice a convingerilor și valorilor morale. Nietzsche reia, de asemenea, sublinierea hegeliană a contrastului dintre stăpîni și sclavi în Grecia antică, unde „există drepturi între sclavi și stăpîni numai exact în măsura în care posesia sclavului este necesară și importantă pentru stăpînul lui” (13). Cei slabi n-au „drepturi” decît în măsura în care pot sluji celor puternici; Nietzsche citează aici un dicton juridic latin.

Paralel cu primele manifestări ale hermeneuticii social-istorice a moralei — dominatori și dominați — Nietzsche continuă să fie preocupat de evoluția moralității. În paragraful 94, Nietzsche deosebește „trei faze ale moralității de pînă acum”: 1) înălțarea de la animalitate la om, acțiunea specific umană caracterizîndu-se prin *aparitia utilității, a finalității*, care depășește plăcerea sau senzația momentană de bine; 2) acționarea prin prisma onoarei, a valorizărilor comunitare, ceea ce „îl înalță [pe om] mult deasupra fazei în care îl călăuzea doar utilitatea înțeleasă subiectiv; el respectă și vrea să fie respectat, adică: el înțelege folosul ca dependent de ceea ce crede el despre ceilalți și ce cred ceilalți despre el”; 3) Ultima fază ar fi aceea în care individul este cel care hotărăște criteriile aprecierii. Dar „cunoașterea îl ajută să pună ceea ce-i mai util, adică folosul general și mai durabil, mai presus de cel personal; recunoașterea publică, avînd valoare mai durabilă, /mai presus/ de cea momentană, el trăiește și acționează ca individ-colectiv (*Kollektiv-Individuum*)”.

Paragraful 94 prezintă deci un interes deosebit în evoluția individualismului nietzschean: după o scurtă ezitare, în care înclină spre ridicarea individului deasupra criteriilor comunitare, Nietzsche caracterizează totuși „individul-colectiv” drept fază finală a moralității! Iar paragraful următor lămurește și mai bine chiar sensul scurtei ezitări de mai sus: individul se poate considera mai valoros pentru că „tocmai în punctul de vedere cel mai *personal* posibil se află folosul cel mai mare pentru toți ...” (95). Nietzsche sesizează dialectica general-individual sub un aspect inedit, paradoxal: individul cel mai „personal” poate fi cel mai de seamă impuls pentru binele general. Ideea se apropie foarte mult de ceea ce Hegel numise „șiretenia Rațiunii”.

Descoperind acest aspect al dialecticii individual-general, Nietzsche se crede îndrituit să marcheze *necesitatea dezvoltării persoanei*: să nu accep-tăm, ca de la sine înțeleasă, jertfirea pentru scopurile generale (stat, știință, ceilalți etc.) „ca și cum ceea ce trebuie jertfit ar fi ceea ce-i mai rău în noi. Și acum vrem să muncim pentru ceilalți, dar numai într-atît, întrucît aflăm în această muncă și propriul și cel mai înalt avantaj al nostru — nici mai mult, nici mai puțin. Totul depinde de ceea ce înțelegem prin *avantajul propriu*: individul necopt, nedezvoltat, grosolan, îl va înțelege în modul cel mai grosolan”.

„Fazele moralității” nu reprezintă, în cele din urmă, o linie simplă, „individualistă”, o ascensiune de la comunitar spre individual; deocamdată Nietzsche se oprește la formula sau sinteza dialectică pe care o cunoaștem de la Goethe, Hegel, Marx.

„Istoria” simțămintelor morale are nu numai un sens teoretic, științific, ci și educativ, axiologic: paragraful 101 este intitulat *Nu osîndiți!*.

Omul modern, dacă reușește să înțeleagă istoric evoluția moralei sau a valorilor în general, ajunge să și judece istoric. Atunci nu mai putem osindi nedreptatea, cruzimea, supunerea persoanelor și popoarelor din punctul nostru de vedere. „Pe atunci, instinctul dreptății nu era încă atât de dezvoltat”. Să nu uităm totodată că în epoca modernă „sectanții politici sînt tratați cu asprime și cruzime, dar pentru că (oamenii) au învățat să creadă în necesitatea statului, nu se mai resimte cruzimea”. Împotriva concepției creștine, care infierează, în principiu, egoismul ca „rău”, Nietzsche arată că „egoismul nu-i rău pentru că avem o foarte slabă reprezentare a „aproapelui” ... Faptul că celălalt suferă — aceasta trebuie să o învățăm ...”.

Concluzia axiologică pozitivă a tuturor fragmentelor cu caracter istoric asupra moralei și religiei este dobîndirea *înțelegerii*, adică, în termeni moderni: cerința *hermeneuticii valorilor*. Nu există simțăminte morale și religioase în sine, după cum nu există „Omul” veșnic. Capitolul *Viața religioasă* aduce observații pertinente asupra evoluției valorilor religioase.

Nietzsche, care cu alte ocazii apreciază iluminismul (ajungînd chiar să-i atribuie începuturile istorismului!), arată că iluminismul n-a înțeles sensul religiei, în timp ce în perioada ulterioară (a restaurației), „... religiile au fost tratate cu dragoste ... pentru a li se atribui, de pildă, un sens mai adînc, ba chiar înțelegerea cea mai adîncă a lumii ...” (110), așa încît știința însăși, ca să nu mai vorbim de filosofie sau înțelepciune, ar duce în cele din urmă la religie. Respingînd aceste pretenții, care au înflorit în perioada romanticismului, Nietzsche respinge și dogma teologilor despre simțămintele religioase ca fiind *constitutive* esenței umane. Fără să o spună explicit, Nietzsche folosește, pentru respingerea unor astfel de teze metafizico-teologice, aceeași metodă istorică pe care a aplicat-o simțămintelor morale.

Începutul îl oferă discuția asupra „originii cultului religios” (111) pentru a cărui explicație apare decisiv raportul dintre om și natură. Este perioada în care „lipsește cu totul orice noțiune despre cauzalitatea *naturală*”. Ca și Auguste Comte, Marx și Engels, urmați de mulți pozitiviști, Nietzsche distinge o perioadă „originară” a religiei și se ocupă de ea, caracterizînd-o în primul rînd în opoziție cu știința. Dar, lucru notabil, la sfîrșitul acestui paragraf (111), deși nu a pomenit nimic despre structura socială a perioadei „originilor”, Nietzsche, vorbind despre religia greacă, surprinde o trăsătură esențială din punct de vedere social-istoric „... pe treapta greacă a religiei, mai ales în ce privește raportul față de zeii olimpici, trebuie să ne gîndim la o conviețuire a două caste — una mai distinsă, mai puternică și una mai puțin distinsă ...” (Astăzi, un elenist ca W. Guthrie separă net religia olimpică de religia populară, ca și Nilsson, Gernet-Boulanger, Dumézil, Vernant etc.). Și Nietzsche are intuiția acestei opoziții între religia homerică, aristocratică și religia populară: „Homer se află ca la el acasă printre zeii săi ... cu /materialul/ pe care i-l aducea religia populară — superstiții sărăcicioase, grosolane, în parte înfiorătoare — el procedează tot atât de liber, precum artistul cu lutul ...” (125).

Înțelegerea istorică cere și cuprinderea fenomenului „obscenității”, a comicalului, care pot fi aflate în religia greacă: la omul modern, a dispărut acest amestec, „îl înțelegem numai istoric, faptul că el a existat în serbările lui Demeter și Dionysos, în jocurile pascale creștine și în misterii ...” (112). Înțelegerea istorică ne îngăduie să surprindem ceea ce a preluat și integrat creștinismul din religiile care i-au premers, ba chiar resturile de religie populară, străveche: „un Dumnezeu care zămislește copii cu o femeie muritoare; un înțelept care cere să nu se mai lucreze, să nu se mai țină judecăți, ci să se

ia seama la semnele sfârșitului lumii care se apropie; cineva care pune pe discipolii săi să-i bea singele; rugăciuni pentru săvârșirea de minuni: păcate săvârșite față de un zeu și ispășite de un alt zeu; groaza de lumea de dincolo, spre care moartea este poarta de intrare ... ce înfiorătoare ne apar toate acestea: ca din mormintul unui trecut străvechi ...” (113). Pe Nietzsche îl interesează, în primul rând, să reliefeze contrastul strident dintre creștinism și sufletul omului modern, dar ideea unei „preistorii a creștinismului” a fost reluată de eruditul învățat francez Charles Autran în *Préhistoire du christianisme* (Paris, 1940).

Cînd confruntă religia Israelului cu religia greacă, Nietzsche surprinde subtextul unor structuri social-politice diferite: „Grecii nu-i vedeau pe zeii homerici deasupra lor ca pe niște stăpîni, iar pe ei înșiși ca pe niște slugi, ca evreii” (114). Grecii socoteau că zeii lor sînt „reflectarea ideală a celor mai reușite exemplare ale castei lor, așadar /ii vedeau/ ca un ideal, nu ca un contrast față de propria lor esență” zeii homerici le apăreau față de oameni, „într-un raport ca cel dintre nobili superiori față de o mică nobilime, în timp ce popoarele italice aveau o adevărată religie țărănească ...”.

Creștinismul l-a zdrobit pe om, i-a insuflat sentimentul unei supuneri necondiționate, fericit pînă la extaz de mila divină. Toate „descoperirile” creștinismului vor deplina ameteire și extincție a individului: el nu cunoaște *măsura*, este „barbar, asiatic, lipsit de distincție, negrec”. În astfel de caracterizări (Nietzsche va numi mai tîrziu creștinismul o religie a sclavilor) se află pătrunzătoare intuiții, care vestesc abordarea sociologic-istorică a rădăcinilor religiilor.

În fragmentul 365, rătăcit printre aforisme avînd în general caracter psihologic, aflăm ca un fel de concluzie asupra transformărilor oamenilor și valorilor. Nietzsche pleacă de la reflecția sceptică asupra înțelegerii și recunoașterii valorilor pe care le reprezintă oamenii de seamă. El previne cititorul asupra optimismului naiv, care îi face pe unii să creadă „că omenirea rămîne neschimbată și că ceea ce-i cu adevărat mare va fi resimțit nu numai într-o epocă, ci în toate vremurile: omenirea, în ceea ce privește simțirea și judecarea a ceea ce-i frumos și bun — se transformă foarte mult ...” (375). Omul de seamă trebuie să țină minte că ceea ce a descoperit el vor descoperi și alții; în cel mai bun caz, un istoric îl va consemna ca precursor. De faptul că nu s-a impus, posteritatea îl va învinui pe omul de seamă, pentru că n-a știut să convingă.

Noțiunea de „simț istoric” o folosește Nietzsche însuși, în capitolul, de multe ori ilustrativ pentru această idee, pe care l-a intitulat *Semnele culturii superioare și ale celei inferioare*. Nietzsche consideră simțul istoric drept o trăsătură a culturii superioare: faptul că purtătorii ei trăiesc adînc „anumite faze ale dezvoltării /culturii/, /faze/ pe care oamenii mai mărunți le trăiesc aproape neconștient ...” (274). Cei înzestrați cu trăire istorică și simț istoric rețin prin conștiință etapele culturii, reușind să aibă „un tablou fidel” al evoluției culturii și să articuleze fiecare din acele faze. Studiile istorice pregătesc capacitatea pentru zugrăvirea frescei istorice „pentru că ele ne stigmatizează capacitatea pentru zugrăvirea frescei istorice — a unui popor sau a unei vieți omenești — să ne reprezentăm un anumit orizont concret de gînduri, o anumită tărie de simțăminte ... În aceasta, în faptul că putem reconstrui repede, din elementele date, astfel de sisteme de gîndire și simțiri, așa cum /îți întregești/ impresia unui templu din cîteva coloane și resturi de ziduri rămase întîmplător — constă simțul istoric”. Reconstruirea unui sistem de gînduri și simțiri este anticiparea evidentă a ceea ce va propune Dilthey; o antici-

pare totodată și a ideii contemporane de structură, atât de dezbătută în veacul nostru. De remarcat însă că pentru Nietzsche reconstruirea sistemului sau structurii este de neconceput fără integrarea lor în „faza culturii”: o sinteză între „întreg” (*Ganzheit*) și devenire, pe care o anticipase și aplicase foarte limpede Hegel.

WINDELBAND-RICKERT. VALORISMUL ȘI LIMITELE LUI

1. Critici negativiste asupra valorismului

Lucrări importante de istoria axiologiei, scrise de pe poziții ostile neokantianismului Școlii de la Baden sau fenomenologiei, încep prin critici expunerea acestor doctrine. O. Kraus, de pildă, arată de la început contradicții în ceea ce a scris Lotze despre valori (în *Mikrokosmos*, III, 18). Pe Kraus îl interesează, în primul rând, în ce măsură un filosof se apropie sau se depărtează de concepția maestrului său Franz Brentano... Este importantă însă observația, mai curînd constatarea lui Kraus, că Lotze n-a afirmat existența unui „imperiu al valorilor”, ci a spus doar că „ele nu plutesc nici între, nici în afara, nici deasupra existentului”³⁷. Totuși, el recunoaște că Lotze a inaugurat folosirea noțiunii de valabilitate (*Geltung*) în ce privește adevărurile.

În axiologia lui Windelband, același autor nu găsește altceva decît dezvoltarea „transcendentalismului rudimentar din sistemul lui Lotze și ștergerea, pe de altă parte, a distincției dintre adevăr și valoare...”³⁸. El critică la Windelband tocmai ceea ce vom vedea că rămîne meritul istoric al valorismului: reliefaarea *distanței* dintre imperativ și existență, dintre valoare și realitate. Concepția lui Windelband despre specificul valorilor îi apare lui Kraus doar ca o înșiruire de metafore frumoase. În ce privește aportul lui Rickert, Kraus îl vede numai în faptul că, aidoma lui Brentano, a luptat împotriva teoriei reflectării în gnoseologie și conchide că progresul în sferele teoriei adevărului și valorii nu poate fi realizat decît printr-o răsturnare a teoriilor lui Lotze, Windelband, Rickert.

O astfel de atitudine exagerat de critică s-a manifestat și în lucrările noastre mai vechi, *Introducere în etica nouă* (1946) și *Introducere în sociologia culturii* (1947). Dar oricît de îndreptățită credem că rămîne în principiu critica valorismului, ea nu poate începe decît *după* o apreciere istorico-teoretică a acestei poziții. Spunem „istorico-teoretică”, în sensul că valorismul merită, ca și doctrina lui Platon, nu numai o apreciere de ordin *istoric*, în cadrul filosofic, ideologic, al epocii în care s-a manifestat, în opoziție cu diferite concepții filosofice care au ignorat categoria valorii. Aprecierea *teoretică* înseamnă, pentru noi, o evaluare a ceea ce rămîne valabil din doctrina valoristă pentru o axiologie dialectică, concretă, după ce sînt înlăturate tezele devenite caduce.

³⁷ O. Kraus, *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, Brünn, Rohrer, 1937.

³⁸ Id., p. 281.

Indiferent de faptul că unii din reprezentanții valorismului și-au afirmat părerile în polemici cu diverse concepții filosofice din epoca lor, iar alții nu, aprecierea istorică are ca obiect opoziția dintre gânditori și școli, fie că este conștientizată sau nu. Este de-ajuns să trecem în revistă principalele curente filosofice din a doua jumătate a veacului XIX, pentru ca să recunoaștem de la început meritele istorice ale valorismului.

Se știe că după moartea lui Hegel, când Schelling, evolua spre iraționalismul din „filosofia mitologică”, filosofia pozitivistă a vrut să se sprijine în principal pe prestigiul științei, ilustrat în această perioadă îndeosebi prin marile descoperiri din matematică, fizică, chimie și biologie. Crezând că scapă de primejdiile și erorile idealismului speculativ, dacă se declară „de partea științei”, reprezentanții pozitivismului, de la Auguste Comte și Spencer pînă la Mach și Avenarius, au declarat și decretat identificarea filosofiei cu știința. Ignorînd problematica istoriei și a culturii, specificul și importanța fenomenului istoric și al celor spirituale, reprezentanții pozitivismului, chiar cînd scriau cărți despre evoluția societății sau proiectau reconstrucția ei (Comte), rămîneau la teza lor de bază: nu există decît natura (sau existentul). Excluderea din cîmpul gândirii a tot ceea ce nu este „fapt” venea să zădărnicească, într-un mod mai mult sau mai puțin conștient, efortul milenar al filosofiei în descoperirea aspectelor variate ale existenței, în aprofundarea ontologiei, teoriei cunoașterii și axiologiei. Empirismul și scientismul se împăcau însă foarte bine cu agnosticismul și chiar cu fideismul sau dogmatismul spiritual!

M. Schlick, reprezentant al neopozitivismului, și-a publicat cartea sa despre etică în 1930 (*Fragen der Ethik*, Wien), deci după ce se dezvoltase atît axiologia neokantiană, cît și cea fenomenologică. Totuși, el refuză să recunoască măcar existența axiologiei³⁹. „Cercul de la Viena”, în sinul căruia a fost elaborat „noul pozitivism” sau „empirismul logic” în deceniul al treilea al veacului nostru, respinge orice trăire prin care reacționează în confruntare cu istoria sau „lumea”, limitînd cunoașterea la științele speciale și la teoria științei.

Windelband a crezut că valorile sînt valori numai pentru o conștiință normativă „fără raportare la o conștiință și cu atît mai puțin la o conștiință determinată, empirică”. O astfel de conștiință normativă supraistorică, supraindividuală, era numită de Windelband *Normalbewusstsein* (conștiință normală). Dacă înlăturăm ficțiunea conștiinței normative, desprinsă de indivizi, grupuri, timp și loc, rămîne prețioasă expresia conceptuală a unui fenomen pe care pozitivismul și neopozitivismul îl ignoră: acea latură a spiritului nostru, care nu se epuizează în cunoașterea naturii sau în cunoașterea cunoașterii. Desprinderea nucleului rațional al tezei lui Windelband despre conștiința valorică este cu atît mai necesară și posibilă, cu cît el însuși a ajuns să accepte ca filosofia, în analiza conștiinței valorice, să plece de la conștiința empirică. (*Präludien, Was ist Philosophie?*).

Meritul lui Windelband constă în aiferențierea conceptuală a axiologiei de gnoseologie. În pofida dominației teoriei cunoașterii la sfîrșitul veacului trecut, Windelband arăta că „existența ideală” (Valoarea) este ceva ce nu

³⁹ Cf. V. Rumml, *Der logische Positivismus*, 1965, Berlin, VEB, p. 249.

ne este dat prin experiență și gândire. Cunoașterea este mărginită la ceea ce-i real. Dar noi avem și conștiința a ceva ce trebuie să fie. „Lumina veșniciei” ne apare deci nu în știință, ci în conștiință.

Totodată, Windelband reia teza *deosebirii necesare* dintre valoare și existență: „Imperativul și existența, valoarea și realitatea *trebuiau* să fie deosebite, altfel ar pieri orice valoare dacă norma ar coincide cu realitatea...”⁴⁰. Într-adevăr, dacă totul ar fi așa cum ar trebui să fie, atunci existența însăși și-ar pierde valoarea ei proprie, care este valoare *potențială*.

2. Importanța criticii valoriste a pozitivismului

Windelband și Rickert, fără să polemizeze cu scientismul și naturalismul, s-au străduit să evidențieze necesitatea ca alături de natură să se facă loc pentru regnul normelor și valorilor. Windelband scrie: „Norma nu este un principiu de explicare ca legea naturii, ci un principiu de apreciere”⁴¹. Îmbogățirea filosofiei cu noua disciplină a axiologiei s-a datorat *sensibilității valorice*, ale cărei necesități de expresie, de formulare teoretică, nu erau satisfăcute, ci ignorate, în cadrul pozitivismului. Obsesia „faptelor” acoperirea orizontul filosofic, neglijându-se marile străduinți ale lui Platon, Kant, Fichte. În naivitatea și ignoranța lor filosofică, oamenii de știință dominați de pozitivism își închipuiau că preocupările de valori morale, estetice sau teoretice n-au nevoie de alt limbaj decât de cel comun. Așa cum ignoră importanța problematicei teoriei cunoașterii pentru știință, tot astfel pozitivistii ignoră importanța axiologiei pentru elucidarea naturii și sensului valorilor, pentru sensul vieții și viziunea despre lume.

Windelband și-a dat seama că în primul rând trebuia cucerit un *tărîm nou* teoretic: alături de cel care oglindea ceea ce-i real, palpabil, existent etc., trebuia dezvăluit tărîmul nonexistentului, nonrealului. Acest tărîm al ideilor platonice a fost denumit al „valabilității” (sau valorizării, întrucît termenul „valabil” capătă la noi un sens argotic nedorit).

„Valorile valorează” (*die Werte gelten*) a devenit deviza strădaniei axiologice de a despărți net, din punct de vedere metodologic, Valoarea de realitate, temă majoră la Confucius, Platon, Kant⁴². (Din păcate, cum se va vedea, la Rickert această necesitate devine un principiu metodologist antidialectic, de separare tranșantă a Valorii de realitate).

Un alt merit al lui Windelband este înțelegerea cunoașterii ca „interpretare prin reflecție” și afirmarea, opusă concepțiilor intelectualiste, că intelectul însuși posedă „premise certe” care ar putea fi numite „pre-judecăți”, în sensul științific al cuvîntului, adică judecăți care *premerg* de fapt, ca prim fundament, întregii noastre reflecții. „Asemenea pre-judecăți, întrucît pentru noi valorează ca norme după care trebuie să gândim, le numim „axiome”⁴³. Ca neokantian, Windelband era însă preocupat, în chip predominant, de valoarea teoretică sau de norma adevărului. Deși caracteriza într-un fel îngust valoarea teoretică drept „formală”, Windelband sublinia în schimb „necesitatea și valabilitatea universală” a adevărului și definea doctrina adevărului drept „o parte a teoriei valorii sau a imperativului”⁴⁴.

⁴⁰ W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, ed. 3-a, Tübingen, Mohr, 1923, p. 246.

⁴¹ W. Windelband, *Präludien*, II, Tübingen Mohr, 1924, p. 67.

⁴² A se vedea C. I. Gulian, *Axiologie și istorie*, București, Editura Academiei, 1987.

⁴³ W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, p. 12.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 201.

În focul luptei împotriva psihologismului, Windelband, ca și ceilalți neokantieni, tăia orice legătură cu psihologia (ceea ce nu admite Nietzsche). El reliefa caracterul de obiectivitate al adevărului, valabilitatea lui „fără raportare la vreo conștiință”. Filosoful german credea însă în ficțiunea unei „conștiințe în sine”, a unei conștiințe generice deasupra istoriei și în iluzia unei „recunoașteri generale” a adevărului. Ceea ce înseamnă că neokantienii valoristi rămâneau încă dominați de concepția care lega adevărul de natură și de gândirea matematică. În schimb, atât Windelband, cât și Rickert, subliniază *deosebirea* dintre istorie și natură, faptul că în filosofia istoriei principiul sintezei trebuie să fie „un raport valoric” (*Wertbeziehung*), deoarece pe primul plan se află valorile umane, „... omul se află în centrul cercetării istorice”⁴⁵.

Valori și legi. Dar reintroducerea omului în filosofie nu înseamnă reluarea și repetarea antropomorfismului respins de Spinoza, nici o expresie a subiectivismului. Ca și Hegel, Windelband definește personalitatea prin prisma valorilor: „Natura unei mari personalități constă în faptul că desfășoară în sine valori suprapersonale și le exteriorizează”. Într-o formulare care amintește simultan de Hegel și Marx, Windelband declară că ideea „unității omenirii, a solidarității și a progresului „este... ea însăși un produs al istoriei”. Acest progres constă în „înfăptuirea de sine a umanității”. Windelband nu șovăie să declare: „...putem să adoptăm formularea hegeliană: că istoria este *progresul în conștiința libertății*”⁴⁶.

O astfel de manifestare — preluarea interpretării hegeliene a istoriei și istoriei culturii prin prisma dobândirii libertății — era într-adevăr o aplicare consecventă a *principiului valorizării*. Dar atunci când au abordat problema deosebirii metodologice dintre științele istorice și științele naturii, nici Windelband, nici Rickert n-au fost consecvenți. Deosebirea metodologică esențială dintre cele două grupe de științe n-a rămas prezența sau absența valorizării, ci cu totul altceva: științele naturii, urmărind descoperirea legilor, sînt „științele despre legi, altele /cele istorice/ științe despre evenimente ... Gîndirea științifică este... într-un caz *nomotetică*, în altul *idiografică*. Trebuie să vorbim, în acest sens, de opoziția între disciplinele fizice și cele istorice...”⁴⁷. Prin această teză, Windelband nu numai că a dat dovadă de inconsecvență, dar a deplasat centrul atenției, stîrnind inutila și îndelungata dezbatere asupra „lipsei de legi” în istorie.

Problema esențială era — și mai este: 1) *dacă, cum și în ce măsură* intervine valoarea în înțelegerea istoriei și culturii; 2) care este raportul dintre filosofia valorilor și științele particulare.

Cassirer amintea pe drept valoristilor că „în științele culturii, ca și în știința naturii, este valabilă teza kantiană despre raportul dintre experiență și rațiune”⁴⁸. Tocmai demonstrarea chipului în care *perspectiva valorică se ancorează în experiență*, adică în bogăția de fapte istorice oferite de către istoriografia și istoriografiile speciale ale culturii a scăpat atenției neokantienilor valoristi. Era o serioasă greșeală tactică: să subapreciezi legătura cu experiența, tocmai în momentul unei detașări pînă la opoziție față de științele naturii! Valorismul rămînea... „descoperit” și într-o anume infe-

⁴⁵ *Ibidem*, p. 336.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 352.

⁴⁷ W. Windelband, *Präludien*, II, p. 145.

⁴⁸ B. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Actele Universității Göteborg, 1942, Bd. XLVIII.

rioritate față de Școala de la Marburg, care se declara strins-legată de științe. Hermann Cohen făcea o profesiune de credință din această legătură indestructibilă dintre științele naturii (și matematică) și filosofie. După el, problema centrală a filosofiei nu putea fi decât „fundamentarea logică a științelor particulare”⁴⁹.

Față de această îngustare gnosologică a orizontului kantian, valorisții aveau însă meritul de a cere restabilirea *drepturilor plenare* ale filosofiei. În timp ce un Paul Natorp caracteriza filosofia drept „știința despre limite”. Windelband se străduia să dezvolte concepția kantiană despre lume în sensul ei autentic de înrădăcinare în rațiunea practică, în bogăția de fenomene sociale și spirituale ale epocii sale⁵⁰. Fără să renunțe la spiritul critic al filosofiei kantiene, Windelband arăta că aceasta nu s-a redus cîtuși de puțin la o teorie a științei. El declară că filosofia, înțeleasă în autentic spirit kantian, trebuie să fie „...știința critică a valorilor general-valabile”⁵¹. În timp ce științele naturii sînt preocupate de judecăți teoretice (*Urteile*), filosofiei îi revin „aprecierile”, evaluările, judecățile prin prisma valorilor (*Beurteilungen*).

Din păcate, momentul constitutiv al axiologiei a fost inevitabil însoțit de ceea ce Nicolai Hartmann va numi „eroarea descoperirii” (*Entdeckungsfehler*): Windelband va afirma că aprecierile sau valorizările (*Wertungen*, termen folosit și de Nietzsche) valorează „în mod absolut”, dincolo de istorie. După cum se va vedea mai departe, Windelband și-a contrazis, din ferire, această teză absolutistă, antiistorică, în practica istoriei filosofiei, domeniul său de predilecție.

3. Joncțiunea valorismului cu istoria filosofiei

În timp ce Cohen vădea o depreciere a înțelepciunii, Windelband ca și Kant, considera ca fiind tot atît de însemnate „filosofia lumii” (*Weltweisheit*) și „înțelepciunea vieții” (*Lebensweisheit*).

În lucrările sale de istoria filosofiei, Windelband a avut prilejul să pună în practică noua concepție despre importanța valorilor. Distincția este însemnată pentru că în *Manualul de istoria filosofiei*, ca și în excelenta *Istorie a filosofiei moderne*, Windelband dă dovadă de o suverană obiectivitate: filosofi care se află pe poziții opuse sau depărtate de propria-i viziune despre lume sînt analizați și prețuiți obiectiv. Așa, de pildă, studiind gîndirea filosofică a lui Bacon (subapreciat de către Școala de la Marburg), Windelband conchide că filosoful englez „...a fost cel dintîi care a știut să formuleze limpede — și în parte să și rezolve — marea problemă a logicii moderne: dezvoltarea unei *teorii a metodei inductive*”⁵².

Dar lucrările de istoria filosofiei vădesc și o altă mare și originală trăisătură a acestui părtăș la ctoria axiologiei moderne: *asumarea istorismului*, fără teama de relativism. Spre deosebire de Rickert, Windelband crede în valoarea istorismului și, lucru mai important, *îl practică!* Deși se mărturisește discipol al marelui Kant și împarte istoria filosofiei în două părți — cea dinainte și cea de după Kant —, Windelband a asimilat multe din ideile

⁴⁹ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, ed. III-a, Berlin, Cassirer, 1922, p. 601.

⁵⁰ Cf. *Axiologie și istorie*, cap. Kant.

⁵¹ Windelband, *op. cit.*, I, p. 29.

⁵² Windelband, *Geschichte der neuen Philosophie*, I, ed. V-a, Leipzig, Härtel, 1911, p. 143.

lui Fichte și mai ales din cele ale lui Hegel. Într-un scurt studiu programatic despre *Istoria filosofiei* (1905) Windelband își însușește importantul, am spune chiar epocalul principiu hegelian al sintezei dialectice dintre logică și istorie: „dezvoltarea dialectică a sistemului categoriilor în logică trebuie să fie aceeași cu dezvoltarea istorică a principiilor în istoria filosofiei”⁵³. Ca și Hegel, Windelband arată că o concepție filosofică nu este numai reflexul personalității autorului ei, ci, în primul rând, „conținutul rațional, concentrat și conceptual constituit al epocii sale”. De aceea în vestitul *Manual de istoria filosofiei*, deși venea cu viziunea nouă de a trata istoria filosofiei ca *istorie a problemelor filosofice*, fiecare perioadă este surprinsă în trăsăturile ei istorice. În al doilea rând, după cum a precizat prin chiar titlul — lung, dar semnificativ — al cărții sale despre filosofia modernă, Windelband o înțelege „în legătura ei cu cultura generală și științele particulare”.

O trăsătură prețioasă a istoriei filosofiei lui Windelband este *aplicarea* ideii enunțate în *Preludii*, despre „omul-centru al istoriei”. Adversar al unei istorii „înregistratoare”, Windelband își exprimă discret adeziunea sau reprobarea față de ideile umaniste sau antiumane. Așa, de pildă, cu privire la Rousseau, Windelband recunoaște în el pe „filosoful revoluției”. Revoluția franceză „...n-a fost decât împlinirea învățăturilor lui. În aceasta constă însemnătatea lui cultural-filosofică”⁵⁴. Windelband găsește pe deplin justificate ideile revoluționare ale marelui gânditor social, deoarece edificiul societății franceze se ridică „...pe fundalul întunecat al unui popor asuprit și împins în mizerie...”. Windelband a subliniat primatul rațiunii practice în sistemul filosofiei lui Kant, precum și influența „marilor transformări spirituale, care s-au petrecut în a doua jumătate a deceniului (XVIII); în acea vreme răzbate în ființa lui Kant o gravitate aspră, o concepție despre viața plină de rigoare...”⁵⁵.

4. Metodologie și ontologie

Windelband se gândise, în primul rând, să asigure prioritatea unei „conștiințe normative”, *deasupra* formelor istorice ale conștiinței umane. El afirma că există „valoare în sine”, iar Rickert va declara că deși este indiscutabil că valorile sînt pentru noi *unite* totdeauna cu realități, „valoarea face parte, ca valoare, dintr-o sferă conceptuală proprie și cu totul deosebită de ceea ce este real”⁵⁶.

Dar pe cît de prețios a fost aportul *analitic*, de diferențiere conceptuală, pe atît de fatală, devenind postulatul unui sistem, a fost *ontologizarea* unei deosebiri metodologice. Faptul că trebuie să *deosebim* conceptual valoarea de realitate, nu poate justifica *ontologic* desprinderea din viață (istorie) a valorilor și strămutarea lor într-un „imperiu al valorilor” (*Reich der Werte*) nu numai autonom, dar avînd chiar primat ontic față de realitate. Windelband și Rickert relatau astfel teza plonică a *dualismului calitativ* ideii-realitate⁵⁷, dezvoltînd-o ontologic într-un temeinic și de neclintit *axiologism*.

Rickert a contribuit foarte mult la aprofundarea epistemologiei istoriei, dezvăluind impasul în care se afla empirismul istoric de tip Ranke,

⁵³ Apud Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, București, Edit. științifică, 1968, p. 271.

⁵⁴ W. Windelband, *Geschichte der neuen Philosophie*, I, p. 437.

⁵⁵ Id., p. 12.

⁵⁶ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen, Mohr, 1921, p. 173.

⁵⁷ Cf. C. I. Gulian, *Axiologie și istorie*, cap. V, Platon, 1.

care nu admitea decât „fapte”. Totodată, Rickert a demonstrat caracterul valorizant al oricărei judecăți care vizează fapte de cultură, dar și evenimente sau personalități istorice. Dar, în același timp, Rickert se temea, în chip cu totul neîndreptățit, nu numai de istorism, dar chiar și de evoluționism! În *System der Philosophie I*, Rickert mărturisește că prin evoluționism sau din cauza lui, „totul a intrat în mișcare, mai întâi în domeniul istoriei, apoi și în cel al naturii. Imaginea prefacerii neîncetate a tuturor plasmuirilor are, acolo unde valorile sînt legate de existentul sensibil, consecințe radicale pentru concepția despre lume... ”⁵⁸. Ideea evoluției îi apare lui Rickert ca „primejdioasă pentru idealurile care sînt strămutate în realitate, (întrucît) ea nu mai admite nimic ferm în realitatea empirică și amenință... să descompună și valorile...”.

„Desprinderea” valorilor. Acest termen pe care îl folosește Rickert în momentele cruciale ale argumentării sale axiologice este unul dintre cei mai semnificativi pentru caracterizarea nu numai a metodologismului lui, ci și a concepției lui despre filosofie și viață. Pentru el, realitatea istoriei și a istoriei culturii nu reprezintă decât un „material” din care se pot „extrage” valorile. Axiologia lui metodologistă și abstractă este voluntar detașată și distantă față de viață, de istorie. Rickert nu crede că axiologia poate învăța ceva de la istorie sau de la psihologie, deși vorbește despre „subiectul valorizant” și despre „atitudine valorizantă”. El cunoștea eforturile lui Husserl și Scheler de a pătrunde în fenomenologia actelor și atitudinilor. Dar, declară Rickert categoric, „tocmai că nu vrem să știm ce sînt actele valorizării ca fenomene psihice; pentru noi, este important în ele tocmai cu totul altceva, și anume: ceea ce le asigură situația de mijloc între real și valabil ”⁵⁹, constituirea „celui de-al treilea regat”, regatul valorilor.

La Rickert, subiectul nu intră în discuție cu realitatea lui antropologică; cu structura lui dialectică, cu tensiunile și răspunsurile lui dramatice față de existență, ci doar ca subiect valorizant: „Noi considerăm că cuvîntul *Akt*... capătă un sens determinat numai atunci cînd desemnează raportul față de o valoare...” (*ibidem*). Rickert ignoră psihologia modernă, inclusiv cea abisală, reducînd dimensiunile complexe antropologice la elementul intelectual (și totodată anistoric considerat); el ignoră fenomenul etic fundamental, simultan istoric și antropologic, al *opțiunii*. Despre contradicțiile reale, psihice, despre frămîntări, îndoieli, șovăieli între realizări și eșecuri — nici o vorbă. Rickert afirmă *ignorarea voită* a acestui fundal real: „Despre ceea ce sînt actele valorizării ca fenomene psihice reale tocmai că nu vrem să știm nimic...” (*ibidem*). Deși numește subiectul un „nod al lumii” (*Weltknoten*), această noțiune are doar sensul pasiv, netulburat, automat, al „reunirii” mentale, într-o unitate, a valorii și realității. Astfel, după cum se exprimă Rickert însuși, actul valorizării, întreaga tensiune a etosului, nu înseamnă nimic misterios, aidoma saltului peste un abis. Noțiunea de „trăire”, el o elimină, fără șovăială, pe motivul că este „intuiționistă”, îndreptată împotriva cunoașterii. Deși contemporan cu Nietzsche și Freud, care luminaseră străfundurile și contradicțiile conștiinței, Rickert le ignoră ca pe niște „erori”.

În ce privește istoria, deși a scris o carte despre Kant ca „filosof al culturii”, Rickert ignoră ceea ce Kant cuprinsese în viziunea lui largă:

⁵⁸ H. Rickert, *System der Philosophie*, I, p. 170.

⁵⁹ Id., p. 257.

faptul că istoria nu se reduce la istoria culturii ca istorie a valorilor, ci ne pune în față problematica Necesității: ciocnirea dintre interese și patimi, lupta pentru pacea universală etc. După cum am arătat cu alt prilej, ar fi o mutilare a filosofiei kantiene, încercarea de a-l trata doar ca gnoseolog, subapreciindu-se problematica istorico-socială, etică și politică, pe care cade accentul atât în perioada de tinerețe, cât și în perioada ultimă a activității sale ⁶⁰.

Deși poseda un spirit logic de mare rigoare, deși prețuia sincer științele particulare și nu contesta cîtuși de puțin că realitatea se află în continuă prefacere, Rickert ajungea la o *opozitie* nejustificată între aceste științe și valori. „Știm că în realitatea sensibilă *totul* curge. Aceasta ne obligă (!) să tratăm problema valabilității valorilor (în mod) independent de rezultatele științelor realului” ⁶¹.

Rickert nu discută niciodată problema sau termenul „ideologie” (el nu figurează în indexul *Sistemului de filosofie*); merită cred, să semnalăm că filosoful german a sesizat însă importanța problemei *în mod implicit*, atunci cînd afirma că „este firește îndoielnică posibilitatea vreunei reflecții absolut avalorice (*wertfreie*) despre realitate. Poate că nimeni nu va cerceta obiecte, care nu-l „interesează” într-un fel — și o dată cu interesul este *prezentă și legătura cu valoarea*” ⁶² (subl. ns.). Dar această lucidă și pătrunzătoare reflecție — care ni se înfățișează ca o remarcabilă intuiție a raportului dialectic dintre Necesitate și Valoare — este trecătoare. Ea se pierde în valurile de argumente care vor să statueze dualismul, (IV, 8), abisul dintre istorie și valorile atemporale... Căci pentru Rickert, cunoașterea realității, fie istorice, fie naturale, nu implică obligația reflectării ei de către gândire. Rickert știa foarte bine că *în realitate*, fenomenele au o structură dialectică, se transformă neîncetat, sînt contradictorii etc. Dar, după Rickert, logicii științelor istorice, logicii culturii, și mai ales filosofiei valorilor — n-are ce să le pese de structura realității și de ceea ce ne învață științele particulare despre ea: „Oricît de mare ar fi varietatea eforturilor științelor în lumea istorică, (pe care) logica nu are a le critica, ci a le accepta ca fapt, cu atît mai mult principiile logice analitice trebuie să se limiteze, să *separe conceptual ceea ce în realitate este inextricabil legat*...” ⁶³.

Să nu se creadă că Rickert ignora sau subaprecia valoarea filosofiei lui Hegel, care se străduise tocmai să frîngă rigiditatea logicii tradiționale a identității și să o muleze după structura dialectică a realității. „Printre cele mai mari merite ale lui Hegel se află acela de a fi îndreptat filosofia spre istorie și necesitatea orientării spre ea” ⁶⁴. Pentru ca, două fraze mai departe, Rickert să-și repete punctul său de vedere: „Trebuie să desprindem valorile de obiectele culturale istorice, pentru a stabili ce probleme se nasc pentru filosofie, ca teorie despre sensul vieții” (*ibidem*).

Rickert a contribuit în mod hotărîtor la depășirea interpretării gnoseologizante, adică la reducerea filosofiei kantiene la o teorie a cunoașterii sau la o fundamentare teoretică a științelor naturii. În *Kant ca filosof al culturii moderne*, Rickert consideră că apare ca necesar să depășim kantianismul și orizontul lui îngust ⁶⁵ și arată că pe Kant l-au frămîntat pro-

⁶⁰ Cf. *Axiologie și istorie*.

⁶¹ H. Rickert, *System der Philosophie*, I, p. 171.

⁶² Id., p. 218.

⁶³ Id., p. 220.

⁶⁴ Id., p. 321.

⁶⁵ H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen, Mohr, 1924.

blema metafizicii, a cunoașterii lumii ca întreg și, totodată, problema valorilor. Rickert avea perfectă dreptate să afirme că teoria kantiană a cunoașterii trebuie legată de problemele filosofice cele mai cuprinzătoare ale concepției despre lume ⁶⁶. După Rickert, în Kant vedem pe adevăratul fondator al filosofiei valorilor. Chiar dacă, din punct de vedere istoric, afirmația lui Rickert este o exagerare (ignorarea lui Confucius și Platon), afirmația reprezintă un punct de vedere nou în interpretarea filosofiei kantiene: integrarea ei în istoria axiologiei.

Totuși, în interpretarea axiologistă a lui Rickert, Kant și-ar fi asumat numai sarcina „...să înțeleagă orice domeniu particular al valorilor în specificul său” ⁶⁷. Această caracterizare unilaterală, *anistorică*, a dimensiunilor *totale* ale filosofiei kantiene, adine înrădăcinată în epoca luptei împotriva alienărilor feudale, este tipică pentru lozincă „desprinderii”. Căci teama cea mare a lui Rickert este că „...prin orientarea filosofiei spre istorie sîntem în primejdia de a cădea din lacul psihologismului în puțul istorismului” ⁶⁸. Rickert nu știe că cea mai mare „primejdie” pentru filosofie este tocmai ruperea de istorie și transformarea axiologiei într-o disciplină *abstractă*, pe care o dezminț și o resping atît *istoria*, cît și *antropologia filosofică* (prin relevarea dialecticii psihicului și mai ales a *plasticității etosului*, a variabilității sau transformărilor modelelor umane).

5. Valorismul ca metodologism heterologic

Filosofia rickertiană a valorilor ar putea fi numită un *metodologism axiologic*: limitarea filosofiei la o metodologie care vrea să explice istoria și cultura *numai* prin prisma valorilor. O concepție axiologică impune primatul valorilor, deasupra oricărui alt moment real sau logic. Viziunea filosofică a lui Rickert este dualistă: universul este constituit din realități și valori. Problemele valorilor sînt, după el, probleme ale relațiilor dintre realitate și valoare. O atare formulare ar presupune promițătoare cercetări concrete ale chipului cum valorile se află în raport cu diversele aspecte ale realității (realitatea psihică, etică, istorică, estetică, socială, economică). Filosofia lui Rickert este însă aproape total lipsită de verificări și ilustrări concrete, fie psihologice, fie istorice. Rickert rămîne în planul abstracțiilor metodologice și se mulțumește să-și afirme punctul de vedere analitic, metodologic: pentru a cunoaște realitatea trebuie totdeauna să „despărțim” pe Unul de Celălalt (*das Eine und das Andere*). După cum arătam cu alt prilej: „Realitatea este despăcată dualist în valoare și realitate, obiect și subiect, conținut și formă. Gîndirea aceasta *heterologică* se înfățișează ca direct opusă gîndirii dialectice, care recunoaște, în toate fenomenele, interacțiuni și interpenetrări între momente de natură diversă: material-spiritual, estetic-anestetic, subiectiv-obiectiv etc. Concepția heterologică statuează raporturi statice și izolări rigide între momentele realității, *precum* și între realitate și valoare. „Unul” stă nemișcat alături de „Celălalt”. Între momentele contrarii nu există decît relații logice, iar nu raporturi dialectice de determinare reală. Rickert se declară răsplat împotriva antinomilor dialectice:

⁶⁶ *Ibidem*, p. 153.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 7.

⁶⁸ H. Rickert, *System der Philosophie*, I, p. 321.

„Heterologia, iar nu antinomia trebuie să fie soluția omului teoretic”⁶⁹. Separația momentelor este însă numai o fază a gândirii, este faza analitică a gândirii dialectice. Realitatea nu poate fi înfățișată „după chipul și asemănarea” rațiunii noastre. Pentru Rickert însă, constituția și nevoile logice ale gândirii hotărăsc și natura existenței reale. Această poziție radicală a fost criticată de Nicolai Hartmann ca o expresie a finalismului. Finaliștii nu văd decât scopuri, valori, țeluri, ei nu văd raporturile dintre aceste scopuri sau valori și *restul* existenței. Ei ignoră, în primul rînd, importanța momentelor *opuse* valorilor, *fenomene* care nu sînt valori și care totuși condiționează valorile: faptele biologice, psihice, economice, sociale etc.

Nimeni nu tăgăduiește valoarea metodologică a cercetărilor lui Rickert, care au reliefat deosebirea dintre logica aplicată naturii și logica istoriei și culturii. Rickert a accentuat numai ceea ce *separă* logica culturii de cea a naturii (prin procedeul *individualizării* faptelor istorice și culturale și *raportarea lor la valori*). El a uitat însă să vadă ceea ce *apropie* cele două logici: căutarea explicației trăsăturilor comune, repetabile, care există și în câmpul faptelor istorice și culturale.

6. Istoria în lumina problemei alienării

A doua teză fundamentală (în importanță) a școlii de la Baden este despărțirea hotărîtă a științelor istorice și ale culturii de științele naturii. Această cucerire metodologică a fost interpretată negativ, considerîndu-se că Windelband și Rickert au contestat caracterul generalizator — și în consecință și caracterul de știință — al istoriei. Dacă este adevărat că unele formulări în această problemă nu sînt destul de clare, aceasta nu-i un motiv pentru a umbri *noutatea* și *însemnătatea* teoretică (metodologică) a acestei teze a școlii de la Baden pentru axiologie. Dar nici măcar împărțirea în științe generalizatoare și individualizatoare nu este concepută rigid, căci în cele din urmă, Rickert afirmînd că istoria trebuie raportată la valori și că principiul sintezei trebuie să fie ‘o raportare valorică’ (*Wertbeziehung*) formulează ideea că „omul se află în centrul cercetării istorice”. În lumina actualității problematicei alienării, ni se pare că această teză capătă o pregnanță deosebită. Dar de la început trebuie să relevăm, ceea ce ni se pare că a prilejuit neînțelegerile: Windelband și Rickert au uitat să prevină asupra distincției necesare între *valorizare* și *explicare* în istoriografie și istoriografia culturii. Or, această distincție era și rămîne foarte importantă, pentru că dacă pe neokantieni nu-i interesa *explicația* istoriei, tocmai sfîrșitul veacului XIX cunoaște o ascutită polemică între numeroși istorici și explicațiile idealiste ale istoriei.

Rickert declară aproape agresiv dezinteresul lui pentru descoperirea *legilor* istoriei și aplicarea lor la istoria contemporană: „Conceptul de lege ca un principiu al universului istoric este ... pentru *filosofia* istoriei, tot atît de lipsit de sens, ca și conceptul de lege istorică /înțeleasă/ ca scop al unei științe empirice a istoriei”⁷⁰. Orientarea istoriografiei contemporane spre explicația economico-socială a prefacerilor istorice și spre sinteză teoretică

⁶⁹ C. I. Gulian, *Introducere în sociologia culturii*, București, Edit. de Stat, 1947, p. 90.

⁷⁰ H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg, Winkler, 1924, p. 99.

(Glötz, A. Aymard, Schmökel etc. pentru istoria veche, Marc Bloch, Henri Pirenne, J. Bühler, Jacques le Goff, G. Duby etc. pentru evul mediu, Henri Hauser, P. Villar, Fr. Furet, Fr. Braudel pentru istoria modernă) — dovedesc că Rickert n-a avut dreptate în contestarea legitimității unei căutări a legilor și a explicației în istorie.

Dincolo de limitele concepției rickertiene, în primul rând trebuie subliniată *lărgimea de orizont* pe care o capătă filosofia valorilor pentru problematica istoriei, în comparație cu neokantianismul școlii de la Marburg și cu orizontul pur empiric al istoriografiei vremii. În formula exagerată despre istorie ca știință a culturii, Rickert afirma totuși o respingere a factualismului și pragmatismului istoric. Totodată, principalul lui scop era să impună doar o *distincție metodologică*: între „formarea conceptelor” în științele istorice, în opoziție cu formularea conceptelor în științele naturii. Putem afirma azi, că fapta sa a depășit în semnificație intenția filosofului. Căci deși nu vedea nici o legătură între filosofia valorilor și realitatea istorică, după cum nu vedea nici similitudinea eforturilor lui Dilthey în interpretarea universului istoric, Rickert, judecat azi retrospectiv și obiectiv, în cadrul tabloului ideologic al vremii, a contribuit hotărâtor la stăvilirea empirismului, scientismului și obiectivismului în științele sociale.

Tot din perspectivă istorică și menținând perspectiva opoziției anti-positiviste, credem că se mai pot stabili și alte legături istorice: cu neumanismul lui Goethe, Schiller, Kant, Fichte și Hegel, prin reliefarea omului ca „soare” în jurul căruia se învîrtește gândirea; cu *tema dezalienării* sociale și spirituale, precum și a modelului acțiunii umane, care concretiza noua etapă a umanismului. Aceste idei constituie miezul axiologic al concepției despre om și istorie la Marx, dar nefiind dezvoltate conceptual, rămîneau ca idei *implicite*. Credem că într-o perspectivă largă a istoriei axiologiei, filosofia neokantiană a valorilor, deși lipsită de explicația istorică a valorilor, aducea o necesară întregire conceptuală a ideilor modelului, ființei generice, emancipării, a problematicii sensului istoriei și al culturii.

În istoria filosofiei, Spinoza împlinise fapta importantă a *eliberării* cunoașterii naturii de finalism, de teleologie și teologie. Windelband-Rickert, Dilthey și Troeltsch reiau și întregesc concepția lui Spinoza: după cum în cunoașterea naturii n-are ce căuta valorizarea, în cunoașterea (și aprecierea faptelor, evenimentelor, personalităților etc.) istorică n-are ce căuta *indiferența avalorică*.

Omul și istoria. Filosofii neokantieni care proclamau cu atîta stăruință ideea că istoria se află „sub zodia valorilor” reluau și continuau de fapt, dar cu mijloace și argumente noi, idei ale lui Hegel și Marx despre caracterul *implicit valorizant* al oricărei cunoașteri istorice. În introducerea la *Prelegeri de filosofia istoriei*, Hegel arătase că orice istoric, din orice epocă, vine cu „spiritul” sau cu punctul său de vedere, determinat de trăirea prezentului, de interesele vitale ale epocii sale: „...prin gândirea sa el nu-i pasiv, el vine cu categoriile sale și vede prin ele...”⁷¹. Hegel, apoi Marx resping iluzoria concepție pozitivistă despre tratarea „obiectivă”, „liberă de valoare” (*wertfrei*) a istoricului. Prin paginile pe care le-a scris Windelband despre „omul în centrul cercetării istorice” și despre „înfăptuirea de sine a umani-

⁷¹ G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* Leipzig, Reklam 1925, p. 44.

tății", ca expresie a progresului istoric, filosoful neokantian relua o teză hegeliană de bază, ceea ce el recunoaștea deschis: „...putem să adoptăm formularea hegeliană că istoria este *progresul în conștiința libertății*”⁷².

Atât la Windelband, cât și la Rickert, concepția despre libertate nu rămâne o afirmație generală spiritualistă, ci se concretizează într-una din problemele etico-politice fundamentale: raportul dintre individ și comunitate. Windelband respinge extremismele individualismului, dar și ale celui colectivism, care înăbușă personalitatea, alienare care justifică „răzvrătirea împotriva acestei socializări”⁷³. Windelband dă o foarte judicioasă definiție a personalității, care, istoricește, se află în prelungirea teoriei hegeliene, marxiste și goetheene a obiectivării: „Natura /unei/ mari personalități este dată de faptul că desfășoară în sine valori supraindividuale și le exteriorizează”⁷⁴. Windelband arată că spațiul valoric este creat numai prin raportul individ-societate și că, în general, aprecierea valorică este indisolubil legată de recunoașterea unei comunități. Pentru individul izolat nu poate fi concepută „nici aprecierea morală, nici cea logică, nici cea estetică, individul izolat... este o ficțiune”⁷⁵.

Rickert afirmă și el existența unor valori specifice „etico-sociale”, în sensul că numai cu ajutorul conceptului de „social”, „forma generală a libertății devine un concept valoric...”⁷⁶. Libertatea se poate realiza prin înfăptuirea sau crearea celor mai diverse valori, dar pentru a vorbi despre valoare etică, trebuie să ne fundăm pe conceptul socialului. Individul are libertatea să aleagă valorile comunității sau poporului său sau să li se opună. Numai prin opțiune omul „devine om moral”: când el acceptă și împlinește normele morale nu în mod automat, mecanic, conformist, ci atunci când și pentru că le socotește „norme valabile”. Dar individul poate descoperi că există valori, datorii morale, „care eventual se pot afla în opoziție cu întregul social”, de aceea... „conținutul moralității nu trebuie să izvorască în așa fel din viața socială, încât să ceară totdeauna submițerea față de moravurile existente”⁷⁷.

Se vede cât de neîndreptățită a fost judecarea eticii lui Rickert de către unii drept „subiectivistă” (M. Wittmann, 1940) și cât de surprinzătoare este totodată această înțelegere a lui Rickert pentru o morală neconformistă. Căci el respinge categoric orice lezare a conștiinței individuale de către puteri constituite, declarând că este justificată atitudinea individului care „se apără” de o astfel de societate. Căci „o comunitate care, prin moravurile ei, amenință autonomia individului, nu o putem numi o comunitate morală. Libertatea ca autonomie a persoanei rămâne mereu criteriul etic”⁷⁸.

⁷² W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, p. 348.

⁷³ Id., p. 341.

⁷⁴ Id., p. 345.

⁷⁵ W. Windelband, *Präludien*, II, p. 173.

⁷⁶ H. Rickert, *System der Philosophie*, p. I, 328.

⁷⁷ Id., p. 329.

⁷⁸ Id., p. 330.

1. Istoricitatea valorilor și a omului concret

W. Dilthey a arătat că omul ca subiect al istoriei și plasmuitor de cultură este întotdeauna omul real, omul istoric-concret. Creatorul, chiar când este o mare personalitate, ca ființă istorică este integrat în „istoria oamenilor și a alcătuirilor sociale”. Prin noțiunea de *Lebensstimmung* /sau *Lebensgefühl*/ (sentiment al vieții), Dilthey înțelegea să explice diferitele *Weltanschauung*-uri nu prin disecarea ideilor, ci raportându-le la atitudini, afecte, scopuri, valori.

Dilthey, învingându-și psihologismul inițial, a luptat pentru o viziune istorică asupra spiritului, pentru apărarea și evidențierea specificului „științelor spiritului”. Preocuparea principală și stăruitoare a lui Dilthey a fost de a lărgi orizontul metodologic al filosofiei, de a dobândi un tărâm specific și o metodă specifică pentru științele istorice („științele spiritului”).

Aspectul pozitiv în conceptul diltheyan al „filosofiei vieții” a fost folosirea lui metaforică pentru a reda *istoricitatea*, transformarea neîntreruptă a realității social-umane (și spirituale). În prefața la *Introducere în științele spiritului* (1883), Dilthey ia poziție clară față de tipul filosofului tradițional raționalist-analitic, se războiește cu „acel subiect cunoscător pe care l-au construit Locke, Hume și Kant, în ale cărui vene nu curge sînge adevărat, ci suc subțiat al rațiunii ca pură activitate mentală”. Acestui subiect abstract, Dilthey îi opune „omul total”, la care l-au dus cercetările sale *psihologice și istorice*.

Între rafinata preocupare a metodologilor neokantieni de a șlefui concepte și cunoașterea vieții, Dilthey alegea hotărît viața: „Să înțelegi viața trăită de oameni — aceasta-i vrerea omului contemporan”⁷⁹. Conștiința primatului vieții, a realității istorice, a răzbătut biruitor: „Tendința generală a epocii noastre este simțul realității și caracterul pămîntesc (*Diesseitigkeit*) al intereselor ei”⁸⁰.

Dilthey n-a lunecat cîtuși de puțin pe făgașul intuiționismului ca Bergson. Bollnow ne arată, cu deplină îndreptățire, că repulsia față de intelectualism și dorința de a reliefa fenomenele afective și etice — pasiunile, jertfa, dăruirea față de valori etc. — relevă numai o opoziție față de intelectul uscat, „iar nu căderea într-un iraționalism dușman rațiunii”⁸¹.

Conceptul „trăirii”, ca și „înțelegerea” sau „comprehensiunea” (*Verstehen*) vor să sugereze necesitatea contopirii cu obiectul, fie el o creație spirituală, fie o situație istorică. La Dilthey, trăirea nu are un sens subiectivist, nu este un mijloc de a înlocui realitatea obiectivă cu lumea strîmtă a eului și a stărilor lui. Prin trăire este „dată” (percepută sau reprezentată) realitatea obiectivă. Faptul trăirii estetice sau capacitatea istoricului de „a retrăi” o epocă, a unui istoric literar de a retrăi biografia unei mari personalități etc. n-au nimic subiectivist. Obiectul estetic, cultural etc. este „interiorizat”; între creator (sau receptor) și fenomenul spiritual se petrece o contopire,

⁷⁹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Berlin-Leipzig, 1921, vol. VIII, p. 121.

⁸⁰ *Op. cit.*, vol. I, p. 123.

⁸¹ O. F. Bollnow, *Dilthey*, Stuttgart, 1969, Kohlhammer, p. 28.

dar avînd drept scop cunoaşterea (sau înţelegerea şi plăcerea estetică). În acest sens, fenomenologia avea să reia, de pildă, problema percepţiei estetice a obiectului (Geiger, N. Hartmann, Dufrenne). „Nu ne mişcăm în sfera senzaţiilor, ci a obiectelor, nu în cea a simţurilor, ci în cea a valorilor şi semnificaţiilor”⁸², afirmă Dilthey.

Dilthey a parcurs, totodată, drumul de la o concepţie vagă despre viaţă spre o înţelegere precisă a vieţii ca *realitate istorică*. După cum s-a arătat, interpreţi diferiţi ca poziţii (Friedrich Ueberweg, A. Degener, W. Moog, R. G. Collingwood etc.) au recunoscut vigoarea spiritului istoric al lui Dilthey şi realizările sale de seamă pe tărîmul istoriei spiritului⁸³.

Cîţiva filosofi contemporani, care reprezintă tocmai culmile tendinţei obiective, indiferent de poziţiile lor foarte diferite, au omagiat simţul istoric obiectiv al lui Dilthey: Husserl, Nicolai Hartmann, Rickert, Ricoeur. După noi, acest ultim argument este cel mai convingător: cel care a scris *Analiza omului de la Renaştere şi Reformă şi Trăire şi poezie* (Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin) a vădit în chip strălucit sensul obiectiv în care înţelegea „trăirea” şi „comprehensiunea”.

„Înţelegerea” (*Verstehen*) diltheyană este întotdeauna altoită pe o profundă viziune istorică şi pătrunsă de *atitudine* sau reacţie *afectiv-axiologică*: „Trăirea” sau înţelegerea unei opere de artă sau a unei viziuni despre lume, înseamnă că sentimentul estetic sau analiza unei filosofii sînt scäldate într-o atitudine fundamentală de bucurie, simpatie, adeziune sau reprobare. Dilthey nu s-a mulţumit cu analiza logică, abstractă a semnificaţiei, ci a raportat semnificaţia la viaţă: „Sesizăm (*erfassen*) semnificaţia unui moment al trecutului, /adică/ el este semnificativ, întrucît în el se realizează o punte spre viitor prin faptă sau printr-un eveniment exterior sau întrucît sesizăm planul unei conduite viitoare”⁸⁴. Cu alte cuvinte, sensul istoriei şi al culturii sînt de neconceput fără acest orizont deschis. *Viitorul* este pregnant şi eficient în constituirea sensului, atît pentru calitatea istoriei universale, cît şi pentru etosul personal. Sensul istoriei, ca şi al vieţii personale se constituie prin perspectivă deschisă, prin *plan* sau *proiect*, născut din *hotărîre*.

Departe de a subiectiviza trăirea, Dilthey o raportează la realitatea istorică şi la viitor, la coordonate obiective şi actuale, idee la care sîntem astăzi foarte sensibili. Deşi protagonist al „filosofiei vieţii”, Dilthey nu este un vitalist care exaltă viaţa ca atare drept bun suprem. Căci el a marcat foarte limpede importanţa *categoriei valorii*. Pentru Dilthey, viaţa ca atare nu este un scop, ci mijloc spre scopuri, valori, idealuri: „Taina vieţii este că în ea se poate realiza un scop suprem, căruia i se subordonează toate scopurile particulare. Ea /viaţa/ realizează un bun suprem, este determinată de idealuri. Se realizează astfel o plăsmuire (modelare)”⁸⁵.

Dilthey înţelegea structura ca fiind specifică vieţii şi spiritului, întrucît în aceste sfere părţile sînt elemente ale unui întreg. Analiza plăsmuirilor spirituale trebuie să se îndrepte asupra structurilor. Dar structurile nu sînt opuse devenirii. La Dilthey, conceptul de structură este solidar cu con-

⁸² W. Dilthey, *op. cit.*, vol. VI, p. 317.

⁸³ Al. Boboc, *Dilthey*, în „Filosofia vieţii” de la Nietzsche la Spengler, Centrul de multiplicare al Universităţii Bucureşti, 1975.

⁸⁴ W. Dilthey, *op. cit.*, vol. VII, p. 234.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 236.

dar avind drept scop *cunoașterea* (sau înțelegerea și plăcerea estetică). În acest sens, fenomenologia avea să reia, de pildă, problema percepției estetice a obiectului (Geiger, N. Hartmann, Dufrenne). „Nu ne mișcăm în sfera senzațiilor, ci a obiectelor, nu în cea a simțurilor, ci în cea a valorilor și semnificațiilor”⁸², afirmă Dilthey.

Dilthey a parcurs, totodată, drumul de la o concepție vagă despre viață spre o înțelegere precisă a vieții ca *realitate istorică*. După cum s-a arătat, interpreți diferiți ca poziții (Friedrich Ueberweg, A. Degener, W. Meeg, R. G. Collingwood etc.) au recunoscut vigoarea spiritului istoric al lui Dilthey și realizările sale de seamă pe tărîmul istoriei spiritului⁸³.

Cțiva filosofi contemporani, care reprezintă tocmai culmile tendinței obiective, indiferent de pozițiile lor foarte diferite, au omagiat simțul istoric obiectiv al lui Dilthey: Husserl, Nicolai Hartmann, Rickert, Ricoeur. După noi, acest ultim argument este cel mai convingător: cel care a scris *Analiza analizei de la Renaștere și Reformă și Trăire și poezie* (Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin) a vădit în chip strălucit sensul obiectiv în care înțelegea „trăirea” și „comprehensiunea”.

„Înțelegerea” (*Verstehen*) diltheyană este întotdeauna altoită pe o profundă viziune istorică și pătrunsă de *atitudine* sau reacție *afectiv-axiologică*. „Trăirea” sau înțelegerea unei opere de artă sau a unei viziuni despre lume, înseamnă că sentimentul estetic sau analiza unei filosofii sint scäldate într-o atitudine fundamentală de bucurie, simpatie, adeziune sau reprobare. Dilthey nu s-a mulțumit cu analiza logică, abstractă a semnificației, ci a raportat semnificația la viață: „Sesizăm (*erfassen*) semnificația unui moment al trecutului; /adică/ el este semnificativ, întrucît în el se realizează o punte spre viitor prin faptă sau printr-un eveniment exterior sau întrucît sesizăm planul unei conduite viitoare”⁸⁴. Cu alte cuvinte, sensul istoriei și al culturii sînt de neconceput fără acest orizont deschis. *Viitorul* este pregnant și eficient în constituirea sensului, atît pentru calitatea istoriei universale, cît și pentru etosul personal. Sensul istoriei, ca și al vieții personale se constituie prin perspectivă deschisă, prin *plan* sau *proiect*, născut din *hotărîre*.

Departe de a subiectiviza trăirea, Dilthey o raportează la realitatea istorică și la viitor, la coordonate obiective și actuale, idee la care sîntem astăzi foarte sensibili. Deși protagonist al „filosofiei vieții”, Dilthey nu este un vitalist care exaltă viața ca atare drept bun suprem. Căci el a marcat foarte limpede importanța *categoriei valorii*. Pentru Dilthey, viața ca atare nu este un scop, ci mijloc spre scopuri, valori, idealuri: „Taina vieții este că în ea se poate realiza un scop suprem, căruia i se subordonează toate scopurile particulare. Ea /viața/ realizează un bun suprem, este determinată de idealuri. Se realizează astfel o plăsmuire (modelare)”⁸⁵.

Dilthey înțelegea structura ca fiind specifică vieții și spiritului, întrucît în aceste sfere părțile sînt elemente ale unui întreg. Analiza plăsmuirilor spirituale trebuie să se îndrepte asupra structurilor. Dar structurile nu sînt oprite devenirii. La Dilthey, conceptul de structură este solidar cu con-

⁸² W. Dilthey, *op. cit.*, vol. VI, p. 317.

⁸³ Al. Boboc, *Dilthey*, în „Filosofia vieții” de la Nietzsche la Spengler, Centrul de multiplicare al Universității București, 1975.

⁸⁴ W. Dilthey, *op. cit.*, vol. VII, p. 234.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 236.

Wittgenstein

ceptele „vieții și istoriei”. Structura trebuie înțeleasă sau descoperită sub formele exterioare: „Numesc structură articulația sau structurarea (*Gliederung*) unui întreg”⁸⁶.

Dacă înțelegerea sesizează expresiile vieții, ale istoriei, dacă plăsmuirile spirituale sînt expresii ale „spiritului obiectiv” (Hegel) străbătut, în istoria lui, de tensiunea sensului, înțelegerea structurilor implică sesizarea istoricității și a sensului sau semnificației lor. Deși a pornit de la realitatea psihică și era înclinat să-și exemplifice analizele prin structura psihică, Dilthey a dat egală atenție istoriei, dreptului, filosofiei etc. Dilthey arăta că nu introspecția, ci istoria este cheia spiritului uman și a obiectivării. „Ceea ce-i omul ne-o spune numai istoria”⁸⁷.

Dilthey vorbește despre „structura plăsmuirilor istorice”, despre „structura fiecărui complex istoric”, despre „structura epocii luminilor”, despre „structura unei epoci istorice”. „Modul acestor structuri este deosebit de al celor psihice”⁸⁸; sînt structuri pe care nu le găsim în viața individuală. Pentru că subiectul istoriei îl reprezintă popoarele, statele, „sistemele de cultură”, ca educația, economia, dreptul, instituțiile politice, arta, filosofia etc.

Dilthey a contestat sensuri transcendente, care ar exista sau ar veni din afara istoriei. Fiecare epocă, fiecare plăsmuire, „este centrată în sine”, dar fără ca această convingere, care sesizează structura unică, concret-istorică, a epocilor și plăsmuirilor, să ducă la o viziune monadică. Dimpotrivă, „dacă... fiecare acțiune, fiecare gând... își capătă semnificația prin raportare la întregul epocii”⁸⁹, fiecare epocă, fiecare cultură sînt istoric-trecătoare, dar mijlocesc realizarea spirituală la scară universală. Dilthey este influențat de Hegel și în această concepție dialectică despre structura istoric limitată și structura universală, deschisă, neîncheiată, a istoriei culturii.

Deși nu a pus problema — pe care o socotim decisivă — a raportului dintre *istoric* și *axiologic*, Dilthey a vorbit despre faptul că în istoria culturii, în fiecare epocă, tocmai pentru că este istoricește delimitată, finită, se vedește o împletire de insatisfacție și realizare. Toate epocile „sînt legate structural într-un întreg, în care sensul conexiunii lumii social-istorice izvorăște din semnificația părților singulare”⁹⁰. Istoria culturii universale se înfățișează ca un lanț de structuri; viziunea dinamică o cuprinde — fără să o pună în umbră — pe cea, sincronică.

Lumea spiritului obiectiv, a culturii, este mediul înțelegerii, pentru că este „un mediu de comunități” (*Gemeinsamkeiten*) sau, am spune azi, *mediul comunicării*. Ca și Hegel, pe care Dilthey îl admiră pentru făurirea acestui concept de „spirit obiectiv”, „adînc și fericit formulat”, Dilthey înțelege lumea spiritului ca „lume istorică și înțeleasă”. Ea este alcătuită din diferitele instituții, relații umane, forme ale culturii. Prin spiritul obiectiv, scrie Dilthey, „înțeleg variatele forme în care s-a obiectivat în lumea sensibilă ceea ce-i comun între indivizi. În acest spirit obiectiv*, trecutul este pentru noi, prezent și durabil”. Sfera lui se întinde de la stilul de viață, de la formele legăturilor umane pînă la comunitatea scopurilor pe

⁸⁶ *Op. cit.*, vol. V, p. XCVI.

⁸⁷ *Op. cit.*, vol. IV, p. 528.

⁸⁸ *Op. cit.*, vol. VII, p. 263.

⁸⁹ *Id.*, p. 155.

⁹⁰ *Id.*, p. 138.

* De fapt „obiectivat”.

care și-a făurit-o societatea, pînă la moravuri, drept, stat, religie, artă, știință și filosofie. Sfera aceasta este totodată mediul în care se realizează înțelegerea altor persoane și a expresiei vieții lor.

După cum observă și Bollnow, intenția descoperirii unei metode a „științelor spiritului” l-a îndemnat să depășească o definiție a hermeneuticii pe care un Paul Ricoeur o găsește, pe drept, prea îngustă⁹¹. Dar trebuie menționat că Dilthey însuși a ajuns să extindă conceptul interpretării la „toate creațiile spiritului”.

Hermeneutica, arta și știința interpretării trebuie să dezvăluie conținutul de viață umană, nu numai unicitatea creației spirituale. Concepțiile despre lume, cărora Dilthey le-a acordat o importanță deosebită, trebuie interpretate ca „înțelegeri ale lumii”. Viața și lumea rămîn rădăcinile creației spirituale — nu se mai poate vorbi despre „o lume a spiritului” închisă în sine. Hermeneutica nu este o autointerpretare a spiritului — ca la Hegel —, ci o interpretare a spiritului prin prisma vieții. Hermeneutica a însemnat, în evoluția teoretico-metodologică a lui Dilthey, *depășirea psihologismului* său inițial: „științele spiritului” nu mai sînt fondate pe psihologia individuală, ci pe interpretarea creațiilor spirituale ca expresii ale vieții, ale *raporturilor dintre om și lume*. Totodată, „înțelegerea spiritului nu este cunoaștere psihologică, ci întoarcere spre o plăsmuire spirituală, avînd o structură și legitate proprie”⁹². Dilthey dă drept pildă analiza estetică a poeziei: căutăm în poezie nu stările psihice particulare ale poetului, ci vrem să sesizăm specificul structurii poemului. Dilthey a contribuit astfel la învingerea psihologismului în estetică, fiind precursor al orientării fenomenologice spre obiectul estetic.

Pentru Dilthey, faptele de cultură sînt *documente antropologice*: omul se cunoaște prin mijlocirea culturii. Rezultatele introspecției sînt îndoielnice, cele ale hermeneuticii culturii, nu. „Totalitatea naturii umane o aflăm numai în istorie”; ceea ce este și poate, omul o află interpretîndu-și istoria faptelor și a creației sale; omul este „o ființă istorică”⁹³.

2. „Psihologismul” lui Dilthey?

Este de mirare că atît cei care expun cu simpatie ideile filozofice ale lui Dilthey, cit și cei care critică „psihologismul” său, nu remarcă faptul că filosoful însuși a refuzat explicația psihologică individuală: psihologia pe care o propune el „...nu va mai fi... descrierea facultăților cu care este înzestrat un individ desprins de trunchiul istoriei”⁹⁴. Pentru că, de pildă, nu voința unui individ „izolat de scena acțiunii” interesează în explicarea valorilor spirituale, ci „motivul acestei acțiuni”. Ca exemplu de metodă greșită în explicarea unui fenomen cultural, Dilthey ia vechea școală a dreptului natural, care izola individul, iar societatea o înțelegea, „ca pe o juxtapunere mecanică de indivizi”. Individul izolat însă — „este o ficțiune”.

Dilthey nu înțelege să folosească psihologia și antropologia decît în strictă legătură cu istoria. Numai astfel „va fi acoperit golul care se cascade...”

⁹¹ P. Ricoeur. *Le conflit des interprétations*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 8.

⁹² W. Dilthey, *op. cit.*, VII, p. 85.

⁹³ *Op. cit.*, vol. VIII, p. 204, vol. VII, p. 151.

⁹⁴ W. Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, P.U.F., 1942, p. 47.

între sistemele care tratează despre realitatea istorică și socială, între psihologie, de o parte, și estetica, etica, științele politice și științele istorice..."⁹⁵. Psihologia este pentru Dilthey doar *un punct de plecare*, căci el spune foarte clar că ea, deși este „prima”, este totodată „și cea mai elementară dintre științele spiritului”, deoarece „adevărurile pe care ni le procură nu conțin decât un fragment detașat din această realitate /istorico-socială — C.I.G./ trebuie, ca o condiție prealabilă, să le raportăm totdeauna la această realitate”⁹⁶. Iar la începutul părții a doua a acestei lucrări ale sale, Dilthey enunță ceea ce consideră a fi atât rezultatul reflecțiilor sale metodologice, cât și ale științelor spiritului în general: „...formarea organelor care ne vor permite o experiență a lumii istorice și sociale”⁹⁷.

Psihologia, ca o cunoaștere a „Omului” în general, este insuficientă pentru cunoașterea istorică, deoarece „...nu putem deduce direct din natura umană, așa cum o cunoaștem astăzi, trăsăturile care îi erau proprii în epoci anterioare”⁹⁸. Dilthey enunță deci ideea a ceea ce am numi azi „psihologia istorică” sau ceea ce înțelege școala istoriografică franceză de la „Annales” sub denumirea „mentalități”.

Dacă Dilthey ar reprezenta punctul de vedere psihologist (Lakács), cum se explică atunci faptul că el pune psihologia „la locul ei”, îngrădindu-i în mod categoric capacitățile explicative: „Psihologia nu se va achita de sarcinile unei astfel de științe fundamentale decât dacă ea se va menține în limitele unei științe descriptive, care nu face decât să constate fapte și concordanțe de fapte, separându-se în chip net de acea psihologie explicativă, care plecând de la anumite idei admise, vrea să dea o structură logică întregului vieții spiritului”⁹⁹.

În fapt, în concepția sa despre metodă și aplicarea ei, Dilthey *subordonează* psihologia și antropologia istoriei. Dar cum trebuie să gîndească istoricul? Acum situația se echilibrează: istoricul trebuie să fie și psiholog, să sesizeze ceea ce se petrece în viața sufletească a oamenilor, dar „să o repună în mediul istoric”¹⁰⁰. Istoricul trebuie să fie, totodată, și *sociolog*, căci ce cere Dilthey, dacă nu sociologie, cînd invită istoricul ca, atunci cînd „reprezintă tipuri particulare, să-și facă o idee despre clasele sociale, despre grupările sociale în general și despre /grupările/ diverselor epoci istorice...” (*ibidem*).

Este adevărat că în prima frază a capitolului care conține citatele de mai sus, Dilthey afirmă că psihologia și antropologia sînt ambele „științe fundamentale” și că în științele spiritului trebuie să *pornim* de la „entitățile vii”, care sînt indivizii. Ei sînt „datele imediate”. Dar ei „nu pot fi desprinși de trunchiul istoric al societății”, deoarece este „o ficțiune” să concepi „omul ca fiind anterior istoriei și societății”¹⁰¹.

La aceasta se adaugă un fapt important, specific pentru științele spiritului: „cunoașterea pe care o avem despre realitățile care sînt entitățile vii formează un întreg coordonat cu *conștiința raporturilor valorice* (subl. ns. -C.I.G.)

⁹⁵ Idem, p. 48.

⁹⁶ Idem, p. 49.

⁹⁷ Idem, p. 150.

⁹⁸ Idem, p. 54.

⁹⁹ Idem, p. 49.

¹⁰⁰ Idem, p. 50.

¹⁰¹ Idem, p. 48.

pe care voința și simțămintele noastre le descoperă în viață”¹⁰². Ca și Nietzsche, Dilthey consideră că cunoștințele noastre despre oameni, despre istoria lor, trec *prin prisma valorizării*. Mai mult: nu-i vorba de valorizare „în general”, ci de o valorizare legată de situația *noastră* social-istorică: „Cunoașterea noastră despre evoluția societății nu poate fi separată de cunoașterea status-ului nostru social din prezent”¹⁰³. Acest *prezent* în care trăim este un moment, o secțiune din istoria universală, „o stare istorică”. Fenomenul social-istoric, marchează Dilthey, este infinit mai complex și mai enigmatic decât propriul nostru organism, chiar decât creierul. „Faptele sociale le cunoaștem dinăuntru, pentru a spune astfel”, iar reprezentarea pe care ne-o facem despre lumea istorică „este însoțită de iubire sau ură, de bucurie personală, de întreaga gamă a stărilor noastre afective”¹⁰⁴.

Dilthey afirmă că valorizarea, atitudinea valorizantă sau devalorizantă, este specifică științelor istorice („umane”, cum spun francezii) — înaintea lui Rickert. Și Dilthey susține această teză într-un mod mai complet decât Rickert, pentru că adaugă *cunoașterii* social-istorice o notă în plus: *dorința de a acționa*. Pasajul în care Dilthey caracterizează cunoașterea social-istorică merită să fie redat în întregime: „Natura ne este străină; ea rămîne pentru noi ceva exterior... Societatea este lumea noastră. Cu ea noi re trăim jocul reacțiilor reciproce care o însuflețește, îl reluăm cu întreaga forță a ființei noastre, pentru că simțim în noi înșine, dinăuntru, stările și forțele din care este alcătuită societatea. Sîntem siliți să ne facem o imagine despre starea societății la un moment dat, numai cu ajutorul judecăților de valoare”¹⁰⁵.

Aceeași idee o afirmase Dilthey, cu puțin mai înainte, pentru a caracteriza specificul „afirmațiilor” din științele istorice: pe lângă afirmațiile care redau „ceea ce există” (faptele istorice propriu-zise), „avem conștiința că în ansamblul judecăților de valoare și al imperativelor sînt intim împletite valori, idealuri, reguli, care fixează chipul în care vom încerca să *modelăm viitorul*”¹⁰⁶ (subl. ns.).

După cum se știe, ideea că orice cunoaștere istorică este „partizană” i-o datorăm lui Hegel. Marx insistase asupra necesității ca teoria să fie legată de practică, să-și asume sarcina transformării lumii. Dilthey este cel dintîi care sintetizează ambele idei, dîndu-le o aprofundare remarcabilă. De notat de asemenea că Dilthey ajunge, în felul său, la ideea „omului total” (Marx) sau în limbaj filosofic modern, *postulează etosul* la baza cunoașterii istorice!

Dilthey dovedește de ce este necesar acest lucru în cunoașterea istorică: pentru că, spre deosebire de legile naturii pe care le descoperă intelectul, istoria trezește în noi o *reacție*: „Jocul cauzalității neînsuflețite este înlocuit de jocul reprezentărilor, al sentimentelor, al mobilelor”¹⁰⁷. O simplă frază „poate zgudui sufletul unei întregi societăți, ba chiar un continent, suscitînd motive de acționare ...”; iar „facultatea de a înțelege (*Verstehen*), așa cum se manifestă ea în științele spiritului, declanșează *totalitatea ființei umane* (subl. ns. — C.I.G.), ... [căci] folosind numai vigoarea inteligenței, nu dobîndim mari

¹⁰² Idem, p. 51.

¹⁰³ Idem, p. 52.

¹⁰⁴ Idem, p. 53.

¹⁰⁵ Idem, p. 53.

¹⁰⁶ Idem, p. 41.

¹⁰⁷ Idem, p. 54.

rezultate ... Întreaga noastră activitate practică, din care izvorăsc judecăți și care făurește idealuri, care formulează reguli de conduită — este legată de acest fel de reprezentare și înțelegere”¹⁰⁸.

A fost o mare eroare aceea convingere, nutrită de gânditorii care au crezut că științele umane, științele istorice, trebuie să aibă drept model matematica sau mecanica. Oamenii reacționează uman, reacția psihic-valorică *face parte* din fenomenul uman; științele spiritului trebuie să includă în fenomenul lor această reacție „subiectivă”. Pentru că reacția nu-i a unui individ sau altul, întregi grupuri de oameni reacționează *grosso modo* la fel. Nu psihologia individuală este chemată să lămurească aceste reacții. Dacă vrem să înțelegem „sistemele de civilizație”, trebuie să folosim „noțiuni specifice diferite de cele pe care le folosește psihologia individuală ...”. În vremea când scria Dilthey aceste rânduri nu exista încă psihologia socială; dar este evident că lui Dilthey îl plutea în față psihologia socială, psihologia grupurilor, claselor și altor forme de colectivități!

Spre deosebire de un fenomen natural, fenomenul „om” ca fenomen istoric prezintă o latură interioară, psihologică, valorică. Dar analiza psihologică, după cum s-a văzut, nu-i valabilă în sine, ci „se va îndrepta spre realitatea istorică și socială ...”¹⁰⁹. Această analiză psihologică nu va fi de tip monadic, pentru că ceea ce ne interesează în sistemele de civilizație sînt „reacțiile reciproce” /dintre indivizi/ „care constituie viața istorică și socială ...”¹¹⁰, chipul în care ei își urmăresc și realizează scopurile *în cadrul* acestor relații și reacții — relațiile sociale. Acestea sînt diferite; „omul este o ființă socială”, dar, arată Dilthey, vădind perspicacitate sociologică și istorică, dacă oamenii „sînt legați prin simțămintele unei apartenențe comune ... alte forțe, nu mai puțin puternice, îi obligă să se unească: interesul și constrîngerea”¹¹¹. Psihologia socială a lui Dilthey este lucidă, el nu urmărește o „unificare” formală a societății, ci deosebește *interese* care pot uni și interese care dezbină.

Dilthey dă o atenție deosebită „comunităților și grupărilor înăuntrul lumii istorico-sociale”¹¹². Dar, în același timp, el subliniază că simultan cu atenția acordată comunităților, trebuie urmărită structura politică, dat fiind că ea „influențează toate actele exterioare ale indivizilor, care îi sînt subordonate ei”.

Dilthey apelează la ceea ce am numi azi „sociologie istorică”, pentru a dovedi nonsensul psihologiei individuale. În acest punct, el reia ideile lui *Hegel* despre „spiritul obiectiv”: individul nu contează, decît dacă se identifică cu marile țeluri. În formularea lui Dilthey, care amintește de *Hegel*, cît și de *Goethe*, ideea aceasta sună astfel: „Și chiar cînd ia în considerare marile fapte ale eroilor săi, istoria lasă să cadă în uitare acțiunile care nu se integrează în concordanța finalităților”¹¹³. Dilthey nu are în vedere o armonizare ideală între indivizi, care se ciocnesc prin pasiunile și interesele lor (o formulare cvasihegeliană, reminiscență din *Prelegeri de filosofia istoriei*). Este remarcabil însă că pe lîngă aceste coliziuni între indivizi, Dilthey subliniază și ciocnirea dintre „individualism și comunitate”. „Dar

¹⁰⁸ Idem, p. 55.

¹⁰⁹ Idem, p. 64.

¹¹⁰ Idem, p. 62.

¹¹¹ Idem, p. 66.

¹¹² Idem, p. 71.

¹¹³ Idem, p. 78.

aceste două mari grupe de fapte rămân în relație unul cu celălalt". Iar amîndouă tipurile de relații și colizii „sînt condiționate, într-un chip general, de organizarea exterioară a societății ...", adică de organizarea politică.

Sînt interesante și reflecțiile despre drept, despre organizarea juridică, pentru că Dilthey distinge între situația „de la originile vieții în comun”¹¹⁴ și evoluția ulterioară a dreptului. Dilthey nu crede într-un „Drept” în sine, ci insistă asupra evoluției istorice a dreptului, care arată că și el depinde de „organizarea exterioară”, a societății. Numai la origine se identifica dreptul cu organizarea socială. Dilthey precizează chiar: dreptul „se articula cu genealogia”. Ulterior „individualismul crescînd determină dezvoltarea dreptului”¹¹⁵. Aceste idei, deși nedezvoltate, vădesc o intuiție deosebită a trăsăturii egalitare, comunitare, a societăților tribale nestratificate, pe care etnologia avea să o studieze de-abia după cinci-șase decenii!

3. Sesizarea raporturilor de dominare și supunere

Capitolul XIII al primei părți a *Introducerii* ne arată foarte clar cît de pătrunzător era simțul social-istoric al lui Dilthey. Acest capitol tratează despre „organizarea exterioară a societății”, și despre științele „care vor să sesizeze dezvoltarea istorică a sistemelor de civilizație”¹¹⁶. Dilthey subliniază că acum este vorba de modul în care „elementele psihice care se manifestă la diverși indivizi sînt considerate ca fiind ordonate într-un ansamblu determinat de scopuri”. Ele pot fi însă înțelese și în alt chip, și anume: ținînd seama de organizarea exterioară a societății, „după raporturile de comunitate și după legăturile externe ale dominării sau ale subordonării ...”. Aceste raporturi de dominare sau subordonare se dovedesc a fi decisive. Este o sesizare lucidă a istoriei sociale, a raporturilor de dominare.

Ce poate face „psihologia descriptivă”, pe care o propune Dilthey, decît să constate cînit că viața psihică individuală ~~nu~~ este de-sine-stătătoare? Căci orice om „își află voința implicată într-un ansamblu de legături externe, în raporturi de dominare și de subordonare față de persoane și lucruri și în raporturi comunitare”¹¹⁷. Dilthey dă un exemplu pe care mai tîrziu îl vor relua adesea sociologii din școala lui Durkheim: o aceeași persoană „fără a înceta de a fi aceeași”, este în același timp membru al unei familii, al unei întreprinderi, al unei comune, cetățean al unui stat, al unei grupări politice etc. „În fiecare grup sau grupare, individul nu acționează decît prin intermediul grupului”. Ceea ce face ca fiecare individ să cunoască sentimente multiple: de dominare, dar și de subordonare, de putere, dar și de opresiune, de viață comună, dar și de izolare, de integrare, dar și de libertate.

Dilthey se oprește asupra asociației, care este „unul din cei mai puternici factori ai progresului istoric”¹¹⁸. Este vorba de acele „asocieri” social-politice, nu religioase, care au plătit și în fața lui Kant: el a visat la o „legătură supremă, o asociație unică, înglobînd totalitatea oamenilor” (Dilthey se gîndește la proiectul kantian de pace veșnică).

¹¹⁴ Idem, p. 74.

¹¹⁵ Idem, p. 76.

¹¹⁶ Idem, p. 86.

¹¹⁷ Idem, p. 87.

¹¹⁸ Idem, p. 88.

aceste două mari grupe de fapte rămân în relație unul cu celălalt". Iar amîndouă tipurile de relații și coliziuni „sînt condiționate, într-un chip general, de organizarea exterioară a societății...", adică de organizarea politică.

Sînt interesante și reflecțiile despre drept, despre organizarea juridică, pentru că Dilthey distinge între situația „de la originile vieții în comun”¹¹⁴ și evoluția ulterioară a dreptului. Dilthey nu crede într-un „Drept” în sine, ci insistă asupra evoluției istorice a dreptului, care arată că și el depinde de „organizarea exterioară”, a societății. Numai la origine se identifica dreptul cu organizarea socială. Dilthey precizează chiar: dreptul „se articula cu genealogia”. Ulterior „individualismul crescînd determină dezvoltarea dreptului”¹¹⁵. Aceste idei, deși nedezvoltate, vădesc o intuiție deosebită a trăsăturii egalitare, comunitare, a societăților tribale nestratificate, pe care etnologia avea să o studieze de-abia după cinci-șase decenii!

3. Sesizarea raporturilor de dominare și supunere

Capitolul XIII al primei părți a *Introducerii* ne arată foarte clar cît de pătrunzător era simțul social-istoric al lui Dilthey. Acest capitol tratează despre „organizarea exterioară a societății”, și despre științele „care vor să sesizeze dezvoltarea istorică a sistemelor de civilizație”¹¹⁶. Dilthey subliniază că acum este vorba de modul în care „elementele psihice care se manifestă la diverși indivizi sînt considerate ca fiind ordonate într-un ansamblu determinat de scopuri”. Ele pot fi însă înțelese și în alt chip, și anume: ținînd seama de organizarea exterioară a societății, „după raporturile de comunitate și după legăturile externe ale dominării sau ale subordonării...”. Aceste raporturi de dominare sau subordonare se dovedesc a fi decisive. Este o sesizare lucidă a istoriei sociale, a raporturilor de dominare.

Ce poate face „psihologia descriptivă”, pe care o propune Dilthey, decît să constate cinstit că viața psihică individuală *nu* este de-sine-stătătoare? Căci orice om „își află voința implicată într-un ansamblu de legături externe, în raporturi de dominare și de subordonare față-de persoane și lucruri și în raporturi comunitare”¹¹⁷. Dilthey dă un exemplu pe care mai tirziu îl vor relua adesea sociologii din școala lui Durkheim: o aceeași persoană „fără a înceta de a fi aceeași”, este în același timp membru al unei familii, al unei întreprinderi, al unei comune, cetățean al unui stat, al unei grupări politice etc. „În fiecare grup sau grupare, individul nu acționează decît prin intermediul grupului”. Ceea ce face ca fiecare individ să cunoască sentimente multiple: de dominare, dar și de subordonare, de putere, dar și de opresiune, de viață comună, dar și de izolare, de integrare, dar și de libertate.

Dilthey se oprește asupra asociației, care este „unul din cei mai puternici factori ai progresului istoric”¹¹⁸. Este vorba de acele „asocieri” social-politice, nu religioase, care au plătit și în fața lui Kant: el a visat la o „legătură supremă, o asociație unică, înglobînd totalitatea oamenilor” (Dilthey se gîndește la proiectul kantian de pace veșnică).

¹¹⁴ Idem, p. 74.

¹¹⁵ Idem, p. 76.

¹¹⁶ Idem, p. 86.

¹¹⁷ Idem, p. 87.

¹¹⁸ Idem, p. 88.

Există, aşadar, un „simţ al comunităţii”; Dilthey nu ezită să afirme că, „analiza acestui simţămînt constituie una din problemele fundamentale ale cunoştinţelor teoretice particulare despre societate”¹¹⁹. Numai că, atrage Dilthey atenţia, să nu abstractizăm acest simţămînt, care, în ştiinţele istorice, vine să se interpuie ca un val între observator şi bogăţia de varietăţi ale fenomenului. Ajungînd la acest punct, Dilthey aminteşte de dihotomia analitică, pe care a propus-o Schleiermacher, pentru a sesiza caracteristicile simţămîntului religios: pe de o parte, *introspecţia*, pe de altă parte, analiza raporturilor de *dominaţie* şi de *subordonare* sociale. Dilthey este de acord că introspecţia „poate fi practică în afara oricărei cercetări comparative asupra fenomenelor istorice”¹²⁰. Dar introspecţia este insuficientă. De-abia „... dominarea, subordonarea, libertatea şi constrîngerea — iată fapte ... a căror cunoaştere alcătuieşte *baza* (subl. ns. — C.I.G.) cercetării organizaţiei exterioare a societăţii”¹²¹.

Fireşte, Dilthey nu este sociolog şi nu vrea să facă nici psihologie socială. El nu uită obiectivul său: „putinţa de a cunoaşte entităţile psihice vii ...”. Numai că simţul său istoric (şi sociologic) triumfă asupra acestui deziderat. Şi în loc să se oprească la individ, la „entitatea psihică vie”, Dilthey ajunge să schiţeze un program legat de istoria socială, program pe care l-am numi „tematica alienării şi dezalienării” în istoria culturii. Căci Dilthey consideră, în concluzie, doi poli ai cercetării: „comunitatea de o parte, iar de cealaltă, dominare şi subordonare ...”. Aceste două fenomene sociale reprezintă pentru el „... singele arterial care curge pînă-n cele mai fine canale ale organizării sociale exterioare”.

4. Aplicarea metodei la istoria filosofiei şi a literaturii

Ceea ce a vrut să ofere Dilthey a fost o metodă de cercetare a fenomenelor spirituale, de aceea discuţiile asupra valorii concepţiei sale trebuie să fie tranşate printr-o analiză a *rezultatelor* metodei. Acestea sînt concludente şi ca răspuns la întrebarea: dacă Dilthey a contribuit, şi în ce măsură, la constituirea axiologiei? Fără să putem intra într-o analiză amănunţită a lucrărilor sale de istoria culturii, alegem două exemple care ni se par grăitoare: schiţa de istoria filosofiei din *Introducere în studiul ştiinţelor spiritului* şi studiile sale asupra *poeziei*.

Este semnificativ faptul că din totalul celor 520 de pagini ale *Introducerii* (ediţia franceză din care cităm), numai 157 de pagini sînt dedicate teoriei, restul de 363, adică mai mult decît dublu, reprezintă *aplicarea* metodei în istoria filosofiei şi a ştiinţei. Scopul lui Dilthey este clar exprimat: distrugerea metafizicii, ceea ce se poate realiza, după el, nu printr-o „demonstraţie abstractă îndrăgită în veacul XVIII”, ci prin „cunoaşterea istorică a acestui imens fenomen”¹²². Ca şi Marx şi Nietzsche, Dilthey este un adversar sobru, dar hotărît, al metafizicii; el este de acord cu Comte, care vedea în metafizică un stadiu incipient, depăşit, al filosofiei. În alt loc, Dilthey aminteşte faptul că şi Kant distingea trei „stadii în istoria filosofiei: dogmatic, sceptic şi sta-

¹¹⁹ Idem, p. 89.

¹²⁰ Idem, p. 90.

¹²¹ Idem, p. 90—91.

¹²² Idem, p. 162.

diul criticismului". Dilthey îi reproșează lui Comte lipsa „perspicacității istorice” și ignorarea cauzelor pentru care a putut domina metafizica. Lipsuri care se trag din faptul că la el, „... teoria se află în contradicție cu datele factice ale istoriei societății”¹²³.

Dilthey, care folosește termenul de „conștiință istorică”, arată că nu este vorba numai de a respinge metafizica, ci și de a da dovadă de „înțelegere istorică” a existenței și funcției metafizicii: „este necesar să ne reprezentăm cu limpezime această atitudine /metafizică/ ...”¹²⁴. După cum s-a văzut mai sus, Dilthey, ca și Marx și Nietzsche, leagă concepțiile, ideile filosofice, de atitudini. Iar a înțelege atitudinea metafizică înseamnă „... să înțelegem istoricește nevoia (subl. ns.) , pe care a avut-o omul de o astfel de atitudine”. Alegerea unei teme, a unei probleme, a unor anume idei în istoria filosofiei nu este deci un fenomen subiectiv, psihologic, „întimplător”, ci depinde de o atitudine necesară luată de un gânditor (sau mai mulți) în anume împrejurări istorice.

Putem sublinia că pentru Dilthey, ideile se explică prin nevoia de a le afirma sau nega. Așa cum, în unele epoci, unii filosofi au avut nevoie de metafizică, alții au avut și au nevoie să distrugă metafizica; dar tocmai pentru a putea realiza acest lucru, trebuie înțeleasă geneza și evoluția metafizicii. „Înțelegerea” nu înseamnă însă acceptare neutrală, complezență, lipsă de atitudine; al treilea capitol al „schitei” este intitulat *Viața religioasă — baza criticării metafizicii*. Ca și Nietzsche, Dilthey identifică metafizica cu teologia, iar stadiul metafizicii îl numește, „era mitologiei”, dar nu fără să facă importantă observație că moartea mitologiei, în Grecia, de pildă, n-a semnat și dispariția religiei. Comte n-a sesizat, arată Dilthey, această deosebire, care trebuie făcută între mitologie și religie, după cum n-a sesizat faptul că, paralel cu mitologia și religia, apăreau în Ionia primii muguri ai științei. Dilthey sesizează deci o *antinomie valorică*, acolo unde Comte nu vede decît un fenomen unitar: „stadiul metafizicii”. Dacă „antinomia valorică” este caracterizarea noastră, Dilthey însuși a vorbit foarte clar despre „... antinomiile pe care le aflăm în toate domeniile vieții interioare, ca aceea dintre imperfecție-perfecție, trecător-veșnic...”¹²⁵.

În capitolul despre *Nașterea științei în Europa*, Dilthey arată că acest important eveniment pentru istoria intelectuală a umanității a avut loc în Ionia, în veacurile VII—VI î.e.n., datorită nevoii de „a face față sarcinilor vieții și în mod special sarcinilor /pe care le ridicau/ negoțul și industria...”¹²⁶. În aceste condiții istorice a început reacția sceptică față de intervenția supranaturală. Această nouă atitudine intelectuală făcea parte dintr-un nou „sentiment al vieții”; Dilthey socotește că el „corespundea schimbărilor care se manifestau, în planul social-politic și care s-a exprimat cu vigoare în elegie și iamb...”¹²⁷. Cetățile grecești din Ionia „își făuriseră constituții democratice și se aflau în fruntea unei mișcări în care se dezlănțuiau toate forțele ...”, incluzînd independența intelectuală față de casta sacerdotală, independență care nu a existat în Orient. Totodată, bogățiile acumulate creau condițiile pentru ca oameni independenți să aibă timpul liber

¹²³ Idem, p. 172.

¹²⁴ Idem, p. 163.

¹²⁵ Idem, p. 176.

¹²⁶ Idem, p. 183.

¹²⁷ Idem, p. 184.

necesar cercetării și mijloacele de a o practica. Iar termenul corelativ al acestei independențe este „cosmosul”, care semnifică recunoașterea unei ordini ce nu depinde de zei.

Insuficiența cunoștințelor științifice, arată Dilthey, a permis construcțiile metafizice, pînă cînd, în veacul V, s-a manifestat puternic antinomia dintre spiritul sceptic și speculațiile metafizice. Aceasta a fost posibil, în primul rînd, la Atena, unde „schimbările politice și sociale” întăreau sentimentul independenței personale. Schimbările politice au provocat o schimbare de orientare spirituală: „... ceea ce a ajuns pe primul plan a fost tehnica activităților care depindeau de viața politică și care se exersau înăuntrul realității sociale”¹²⁸. Astfel explică Dilthey apariția sofistilor și a lui Socrate: prin transformări social-politice, iar nu prin autocvoluția intelectului sau a vreunui alt factor psihic.

Ceea ce scrie în continuare Dilthey despre Socrate, Platon și Aristotel nu diferă de lucrările istoricilor filosofiei eline din acea vreme. Nou și important este capitolul VII, în care Dilthey își propune o confruntare între „metafizica greacă și realitatea social-istorică”. Dilthey abordează acum „metafizica socială”: ce și cum gîndeau grecii despre societate și istorie. Acum filosoful reia tema din prima parte a cărții sale, străduindu-se să surprindă *specificul* gîndirii aplicate asupra istoriei. De la început, Dilthey evidențiază ca specific *impactul* intereselor social-politice și a ceea ce numim azi „ideologie”, asupra diferitelor poziții și concepții despre societate: „În acest domeniu, interesele particulare, luptele de partid, sentimentele sociale, pasiunile politice își exercită acțiunea asupra teoriei într-o măsură considerabilă. Mai mult: chipul în care teoria poate acum acționa este determinată de raporturile ei cu aceste lupte dintre interese ... înăuntrul societății”¹²⁹.

Spre deosebire de Orient, unde domnea despotismul, libertatea politică de care se bucurau cetățenii din orașele maritime „s-a manifestat prin *nevoia* (subl. ns.) de a înlocui credința mitică în ordinea socială printr-o explicație ...”¹³⁰. Protagoras și Gorgias au marcat o cotitură în evoluția gîndirii sociale. Dar, subliniază Dilthey, ar fi o eroare să atribuim celor doi sofisti schimbarea: „teoriile sofistilor nu fac decît să însoțească o răsturnare a sentimentelor sociale și să exprime această schimbare radicală. Această răsturnare a fost provocată de dezagregarea treptată a vechii constituții aristocratice ...”¹³¹.

Nu este deloc lipsit de importanță faptul că cele patru studii despre Lessing, Goethe, Novalis și Hölderlin, reunite în volumul *Trăire și poezie*, au fost scrise cu mult înainte de lucrările teoretice: în 1865, 1867, 1877. Se dovedește astfel, prin însăși evoluția creației lui Dilthey, că filosoful a pornit de la concret la abstract, iar nu invers. Studiile sale asupra poeziei ilustrează o intuiție clară a fenomenului poetic, sesizat în dubla lui înfățișare — estetică și istorică. Dilthey se vădește a fi un spirit deosebit de suplu, capabil să înțeleagă atît clasicismul, cît și romantismul, să sesizeze cu mare finețe atît trăirile sufletești, cît și climatul istoric, reacțiile estetice, dar și ideatice,

¹²⁸ Idem, p. 222.

¹²⁹ Idem, p. 272.

¹³⁰ Idem, p. 276.

¹³¹ Idem, p. 277.

ale unor mari personalități. Studiile minuțioase ale creației celor doi scriitori clasici (Lessing și Goethe) și a poeticii celor doi romantici (Novalis și Hölderlin) înlătură principal răstălmăcirea trăirii într-un sens iraționalist.

În *Distrugerea rațiunii* (1955), Georg Lukács critică pe drept consecințele iraționaliste care pot fi trase din teza lui Dilthey despre primatul trăirii. În scrierile lui Dilthey există desigur pasaje insuficient de clare asupra conjugării intuiției și explicării conceptuale. Dar importante și prețioase sînt textele în care metoda istorică triumfă asupra „sistemului”. Lukács a acceptat drept esențială posibilitatea acestei disocieri între metodă și sistem la Hegel (propusă ca ipoteză de lucru de Marx, realizată minuțios de către Nicolai Harman în monografia *Hegel* (1929), aplicată programatic de către Lukács însuși)¹³². Nu se vede de ce o astfel de disocieră n-ar fi necesară și posibilă și pentru oricare alt filosof decît Hegel. O astfel de disocieră trebuie și poate fi realizată, nu numai pentru ca să fim obiectivi în aprecierea lui Dilthey, ci mai ales în vederea lămuririi raportului dintre *antropologic* și *istoric*, raport esențial pentru a clarifica specificul interpretării fenomenelor spirituale.

Cînd Dilthey afirmă că o viziune despre lume cuprinde o îmbinare între cunoașterea lumii (*Welterkenntnis*), prețuirea vieții (*Lebenswürdigung*) și acțiunea principiilor (*Prinzipienhandlung*)¹³³ — el ne oferă o formulă clară, antipozitivistă, care redă ponderea *practicii* și a *valorizării* față de intelect sau „cunoașterea lumii” (*Welterkenntnis*), dar *fără să o elimine* sau să o negligeze pe aceasta din urmă. Lukács admite că „Dilthey pleacă aici de la o problemă pe care într-adevăr viața ne-o pune”¹³⁴, dar susține că Dilthey „vrea să se ridice deasupra istoriei... și să găsească în principiul antropologic o bază pentru tipologia lui...” (*ibidem*). În pagina următoare, Lukács iarăși recunoaște că la Dilthey „... licărește adesea” ideea importanței raporturilor dintre *individ* și *împrejurări*, dar că „... metodologia lui nu posedă nici un organ pentru sesizarea acestor condiționări reciproce, deoarece ea a fost creată tocmai pentru întunecarea iraționalistă a unor astfel de probleme”¹³⁵. Sentința este nedreaptă și, de la început, contrazisă de fapte: în 1865, 1867 sau 1877, Dilthey nu elaborase încă *Introducerea în științele spiritului*, care apare abia în 1883. Iar în ce privește verificarea afirmației că metoda lui Dilthey „nu avea nici un organ pentru sesizarea condiționărilor reciproce...” dintre *istorie* și, *trăire*, ne referim la cele patru studii amintite.

Încă din primele rînduri ale eseului introductiv *Dezvoltarea noii literaturi europene*, Dilthey marchează importanța istorismului heglian pe care și l-a însușit: „Creația literară a fiecărei epoci este condiționată de epocile anterioare...”, pentru ca la sfîrșitul pasajului să enunțe scopul urmărit: „...îmi propun să stabilesc *momentul istoric* (subl. n.s.) în care, în cursul dezvoltării europene, și-au făcut apariția scriitorii germani pe care îi înfățișez aici”¹³⁶.

Fără să-l citeze pe Hegel, Dilthey pornește de la concepția hegliană despre primatul spiritului colectiv (sau obiectiv) asupra individului, fie el

¹³² O discuție amănunțită a tezei despre „metodă și sistem” am încercat în lucrarea noastră *Metodă și sistem la Hegel*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1957.

¹³³ W. Dilthey, *Gesammelte Werke*, V, p. 404.

¹³⁴ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1955, Akademie-Verlag, p. 347.

¹³⁵ Id., p. 348.

¹³⁶ Wilhelm Dilthey, *Trăire și poezie*, București, 1977, Edit. Univers, trad. de Elena Andrei și I. M. Ștefan, prefață de Marian Popa, p. 28.

chiar o comunitate: „La început, poezia ne apare determinată de spiritul public al unor comunități politico-militare restrinse” (Dilthey se gîndește la eposul eroic medieval francez și german). O dată cu Renașterea, „noua creație poetică nu a mai căutat sensul vieții în împărăția cerească...”, ci „din chiar relațiile de viață, din experiența vieții care ia naștere în cadrul acestora, ea și-a propus să construiască un sistem de corelații ale sensurilor...”¹³⁷. Așadar, nu este cîtuși de puțin vorba de a „construi” fenomenul cultural din trăirile subiective ale omului, ci sensurile (valorile) iau naștere „din chiar relațiile de viață”. Nu interpolăm cîtuși de puțin, dacă tîlmăcim „relațiile de viață” drept relații sociale, pentru că Dilthey însuși concretizează: „Într-o strălucită societate aristocratic-monarhică s-a dezvoltat arta de a se reprezenta pe sine, de a dobîndi autoritatea, de a înțelege existența individuală; în capitalele acestor țări s-au concentrat cultura, munca și năzuința de a trăi marile satisfacții ale vieții”¹³⁸. În aceste „relații de viață”, „omul dobîndește o nouă poziție”. Sau: „Din antagonismul care împarte societatea vremii în două lumi, aristocrația și „lumea de jos” în dramă și roman”¹³⁹ apar două lumi, cu valorile lor deosebite. Destrămîndu-se societatea feudală, arată Dilthey, dispare și epopea eroică. Scriitorul epocii moderne a trebuit să scrie pentru un anume public: „societatea alcătuia publicul scriitorului și poetului și ea a dus la remodelarea limbii, așa cum aceasta a avut loc mai întîi în Franța”¹⁴⁰.

Autonomia rațiunii, spiritul cercetării libere, apariția învățatului modern etc. caracterizează „mișcarea care a început în Anglia o dată cu Revoluția din 1688...”¹⁴¹. Și în celelalte țări, treptat, în veacurile XVII—XVIII „... clasa burgheză a dobîndit o poziție importantă”. Ceea ce caracterizează veacul XVIII este „...lupta împotriva tradițiilor religioase, despotismului și privilegiilor claselor stăpînitoare”¹⁴².

S-ar putea spune că astăzi, citatele de mai sus reprezintă locuri comune. Firește, numai că Dilthey le scria acum o sută douăzeci de ani, reluînd și aplicînd metoda istorismului hegelian! Iar ceea ce dă preț explicațiilor sale istorice ale creației literare este faptul că ele sînt cumpănite de o fină analiză psihologică și estetică: „Lirica lui Dante și Petrarca a fost expresia noii interiorități lumesti”. Pentru înțelegerea dramaturgiei lui Shakespeare, Dilthey, după ce a schițat noile condiții social-istorice din veacul XVI, vorbește despre omul acelor vremuri: „...pasiuni dezlănțuite, setea de putere impusă pînă la ferocitate și, înainte de toate, o cufundare în adîncurile unde caracterul, datoria și soarta s-au întrețesut; din acestea rezultă concentrarea și simplificarea întîmplărilor din care este alcătuită drama”¹⁴³. Subliniînd importanța creării limbii literare în această epocă, Dilthey nu face din ea o „cauză” a fenomenului literar, ci vede în ea doar „instrumentul unei puternice mișcări, care a oferit societății noi conținuturi, valori și țeluri”¹⁴⁴. Imaginația și fantezia au fost, în veacul XVIII, „sub ascultarea rațiunii”, pentru că etosul acestei epoci, „idealul ei — a devenit omul, a

¹³⁷ Id., p. 28—29.

¹³⁸ Id., p. 29.

¹³⁹ Id., p. 30.

¹⁴⁰ Id., p. 34.

¹⁴¹ Id., p. 35.

¹⁴² Id., p. 36.

¹⁴³ Id., p. 31.

¹⁴⁴ Id., p. 35.

cărui comportare este determinată dinăuntru său de sentimentul moral" ¹⁴⁵. „Stările de spirit” nu sînt pentru Dilthey entități „în sine”, ci „provin din raportul oamenilor cu viața și cu lumea” ¹⁴⁶.

Analizînd personalitatea și creația lui Lessing, Dilthey arată că „el a reușit să dea expresie, cu o forță genială, simțămîntului sănătos al vieții”, dar a putut realiza aceasta fiind „susținut de spiritul public al unei metropole în formare și al unui stat pe cale de a se naște” ¹⁴⁷. În epoca sa, Lessing caută o nouă artă, „care să aibă drept obiect societatea și viața epocii” ¹⁴⁸. Lessing înțelege și tălmăcește istoric caracterizarea aristotelică a tragediei; el afirmă că în teatru „nu trebuie să învățăm ce a făcut cutare sau cutare om izolat, ci ce va face orice om în anumite împrejurări date”. Lessing sesizează „adevărul cel mai important”, care nu este decît „raportul dintre poezie, filosofie și istorie” ¹⁴⁹. Elementul filosofic constă în ridicarea tragediei „în sfera generalului și a necesarului”.

Dacă există ambiguități în conceptul de „viață” pe care îl folosește Dilthey, acestea sînt la nivelul generalizărilor, fără să împietzeze cîtuși de puțin asupra mînuirii măiestre a „înțelegerii” sau a interpretării concrete. „Viața” și „relații de viață” sînt întregite metodologic de conceptul *Lebensanschauung* — concepția sau, mai bine zis, *viziunea despre viață*, pentru că nu este vorba de un simplu sistem de noțiuni despre natură, ci de idei penetrate de *atitudini, feluri, valori*. Așa, de pildă, creația lui Lessing a izvorît dintr-o „concepție de viață” (respectăm traducerea), iar aceasta a sintetizat „autonomia individului, stăpînirea oamenilor asupra naturii, formarea unor state naționale în care să domnească ordinea legilor, solidaritatea umană și progresul... Din această concepție de viață a izvorît și noul ideal al artei dramatice” ¹⁵⁰.

În încheierea studiului despre Lessing, Dilthey sintetizează elementele variate și armonioase ale metodei sale. De la nașterea lui Lessing și pînă la moartea lui Hegel și Schleiermacher, literatura germană se înfățișează ca „un întreg unitar și omogen. Ea s-a născut dintr-un elan creator... /care/ pornea din însuși avîntul națiunii, din năzuința ei de a făuri un nou *ideal de viață* (subl. ns. — C.I.G.), avîndu-și rădăcinile într-o multitudine de condiții istorice” ¹⁵¹.

Ce-i „iraționalist” în această explicație istorico-antropologică a creației lui Lessing și a contemporanilor săi? Și, lucru poate și mai important: ce este *subiectiv* în interpretarea istorico-antropologică a lui Lessing și Goethe, Novalis sau Hölderlin? La Dilthey, între *teoria* înțelegerii și *practica* ei există, fără îndoială, contradicții. Teoria *ține* spre iraționalism, practica, manifestată în studiile lui de istoria culturii, îl *respinge*.

Ce a înțeles Dilthey prin „trăire” reiese foarte limpede din studiul asupra lui Goethe (scris în 1877, revăzut în 1905). Pornind de la afirmația că poezia nu este numai reprezentarea, ci și *exprimarea* vieții, a *faptului trăit*, Dilthey ia ca punct de plecare eul în mediul său, „ca simțămînt al existenței mele, ca o comportare și atitudine față de oameni și lucrurile din

¹⁴⁵ Id., p. 36.

¹⁴⁶ Id., p. 37.

¹⁴⁷ Id., p. 58.

¹⁴⁸ Id., p. 68.

¹⁴⁹ Id., p. 77.

¹⁵⁰ Id., p. 82.

¹⁵¹ Id., p. 183.

jur". Obiectul poeziei nu este realitatea dată, ci realitatea trăită prin personalitatea poetului, „în cadrul relațiilor de viață”. „Valorile de viață” dau semnificație persoanelor, lucrurilor, situațiilor și evenimentelor; „poetul își îndreaptă atenția spre ceea ce are semnificație”¹⁵². Prevenind parcă critica de mai târziu pe care a adus-o Rickert filosofiei vieții, critică centrată pe argumentul că viața ca atare nu este valoare, Dilthey subliniază ca fiind esențială relația dintre *viață* și *valoare* sau *semnificație*. Poezia ilustrează „sensul vieții”.

Studiul este intitulat *Goethe și fantezia poetică*. Dar înțelegînd pe deplin importanța decisivă pe care a avut-o *obiectivarea* la Goethe, Dilthey arată că fantezia poetică nu înseamnă o revărsare anarhică a cului: „relațiile de viață stăpînesc fantezia poetică și se exprimă prin ea... aici este punctul în care începe să ni se dezvăluie relația dintre trăirea și fantezia poetului”¹⁵³. Acțiunea fanteziei construiește o a doua lume, dar pe solul trăirilor anterioare, în care sînt prezente valorile vieții. „Astfel, poezia ne dezvăluie sensul vieții. Cu ochii marelui poet, descoperim valoarea și corelațiile faptelor omenești”¹⁵⁴, căci „în trăirea personală este dată o stare sufletească, dar, totodată, în relație cu ea, obiectivitatea lumii înconjurătoare”¹⁵⁵.

Ni se pare important de adăugat și mai ales de confruntat ceea ce scrie Dilthey despre romanticul Hölderlin, cu ceea ce am văzut că evidențiază în legătură cu trăirea și fantezia poetică la Goethe. Tocmai prin această confruntare avem prilejul, credem, să lămurim sensul *obiectiv* pe care l-a dat Dilthey trăirii. Dilthey deosebește atitudinea pozitivă a *trăirii* istorice de soluția etică a *retragerii* în eu, în suferință, ca atitudine *finală* a poetului. Spunem *finală*, pentru că, după cum arată Dilthey, în primii ani ai tinereții și creației, atît la Hölderlin, cît și la alți poeți, s-a manifestat „o forță încă necristalizată a idealurilor... sufletele acestea erau pe atunci gata să se avînte cutezătoare într-o luptă cu această lume învechită, cu toate formele ei de viață...”¹⁵⁶. Prieten intim al lui Hegel, Hölderlin era însuflețit de aceeași dorință a realizării „...unei noi umanități, superioare, și voiau să contribuie la făurirea ei”¹⁵⁷. Acești tineri se confruntau cu „despotismul, oprimarea socială, atît a nobilimii, cît și a banului...”. Hölderlin, în ciuda dificultăților personale de viață, materiale și biopsihice, a vibrat în fața idealului eroic al vremii; pentru creația anilor de tinerețe, Dilthey pune subtitlul *Imnurile închinare idealurilor umanității*. Hölderlin a cunoscut deci trăirea obiectivă a evenimentelor, trăirea istorică — și nu numai a situației patriei sale, dar și a luptei pentru eliberarea națională a patrioților greci (*Hyperion sau Eremitul în Grecia*). Hölderlin a fost puternic influențat de Fichte; în cercul de tineri din jurul filosofului, pe prim plan se afla țelul „ridicării pe o treaptă superioară a omului german și a societății germane”¹⁵⁸. După o analiză amănunțită a liricii lui Hölderlin, Dilthey poate conchide: „îvivrea în forma ei cea mai firească și cea mai emoțională exprimă sentimentul existenței, așa cum izvorăște el dintr-o trăire... Treptat, tranziții

¹⁵² Id., p. 189.

¹⁵³ Id., p. 195.

¹⁵⁴ Id., p. 205.

¹⁵⁵ Id., p. 206.

¹⁵⁶ Id., p. 374.

¹⁵⁷ Id., p. 336.

¹⁵⁸ Id., p. 195.

din cele mai diverse due de la poezia personală la acea formă lirică grandioasă, care se bazează pe faptul că un conținut ce depășește destinul personal al sufletului a pus stăpînire pe el... Ea se naște atunci cînd sentimentul poetului este animat de o mare *obiectivitate* (subl. ns.), cînd se află sub imperiul faptelor... popoarelor sau ale umanității..." 159.

Dilthey nu trece cituși de puțin cu vederea depărtarea de lumea reală a romanticilor, latura subiectivistă, evaziunea, hipertrofia cului etc. — trăsături care, ca și preferința exclusivă [la Novalis] pentru sentimentul exoticului, al eterogenului, a fost în mod evident o rătăcire a romantismului" 160. Dar această tendință subiectivistă, negativă, față de lume, acțiune, norme a avut și ea la rădăcină o trăire obiectivă, trăirea istorică a condițiilor ingrate din Germania: „În statele germane nu exista nici o platformă de pe care tinăra generație să poată lupta pentru o orînduire mai liberă" 161. De aceea s-a născut în sufletul lui Hölderlin „povara grea a realității apăsătoare".

Gîndirea reflectă fenomenele și le analizează cu ajutorul *conceptelor*, dar pe bază de „idealuri". Pentru *manifestarea* istorismului, acest din urmă fapt este mai important decît *formulările* teoretice. Pentru că pentru dezvoltarea axiologiei și simultan a istoriografiei sub zodia axiologiei, iar nu a pozitivismului, nu era suficientă aprofundarea teoretică pe latura ei abstractă (Rickert).

Lukács însuși recunoaște meritele lui Dilthey în luptă uneori tăcută, alteori manifestă, împotriva pozitivismului. El arată cum chipul în care a pus Dilthey problemele istoriei și științelor spiritului a avut „o relativă îndreptățire ca critică a pozitivismului academic..." și că împotriva „alexandrinismului" (pozitivismului) erudiților, „specialiștilor", care pulverizează fenomenul spiritual în fapte adesea mărunte, „...opoziția lui Dilthey, /lo-zinea/ „întoarcerii la obiectul însuși", pe care o dovedise încă mai înainte prin practica sa, și pe care el o formulează ulterior teoretic, a devenit apoi foarte influentă" (urmările fecunde ale metodei fenomenologice are izvoare asemănătoare). Astfel Dilthey devine întemeietorul „metodei științelor spiritului" 162. În cazul acesta, de ce să nu facem distincția între „metodă și sistem" la oricare gînditor, distincție pe care o aplică Lukács însuși în lucrările sale de istoria culturii și mai ales în monografia despre tinărul Hegel? Ce consecințe *practice* a avut faptul că Dilthey declara că viața și istoria „nu pot fi aduse în fața scaunului judecătoresc al Rațiunii"? După cum am încercat să arătăm — nici una. Dilthey nu declară „irațională", deci inexplicabilă, creația artistică sau filosofică, ci reușește să o înțeleagă, cuprinzînd simultan în focusul analizei cei trei factori: obiectul însuși (structura estetică sau ideatică), patosul creatorului (factorul antropologic, omul) și condițiile obiective, istoria. Tocmai acest *echilibru* între cei trei factori îi asigură lui Dilthey un loc de seamă în istoriografia culturii, echilibru care, în estetica fenomenologică, structuralism, estetism, psihologism sau sociologism, s-a desfășurat în poziții unilaterale.

Cînd Dilthey are în față fenomene complexe, contradictorii, „iraționale", cum este, de pildă, romantismul, el nu le declară cituși de puțin

159 Id., p. 349.

160 Id., p. 316.

161 Id., p. 337.

162 G. Lukács, p. 336.

„ininteligibile”, ci pornește la lucru, hotărît să le dea o explicație *rațională*. În fața contradicțiilor din firea și creația lui Novalis, Dilthey scrie: „Despre acestea trebuie vorbit în primul rînd, nu însă cum s-a procedat pînă acum, exprimîndu-ne mirarea cu privire la caracterul lor paradoxal, și nici printr-o enumerare seacă”¹⁶³. Dilthey arată el însuși că înțelegerea spiritului sfîșiat al lui Novalis pune alte probleme decît creația lui Lessing sau Goethe. El subliniază că lui Novalis „...i-a fost închisă calea spre calitatea supremă: obiectivitatea”. Caracterizare esențială nu numai pentru Novalis, ci și pentru Dilthey însuși! Căci *rădăcina* fenomenelor spirituale *pare* a fi viața, dar Dilthey înlocuiește această „intuiție” cu *explicația* finală: „Ce este viața —, aceasta ne învață istoria”¹⁶⁴. Și în mod consecvent, fie că are de-a face cu creatori obiectivi sau subiectivi, cu clasici sau romantici, cu oameni și creații din secolul XVI sau XIX — Dilthey ne duce în cele din urmă la *condițiile istorice*.

La prima vedere s-ar părea că o explicație prin condiții din afară poate fi valabilă doar pentru creatori obiectivi ca Lessing și Goethe, pe care, după cum s-a văzut mai sus, Dilthey îi contopește cu situațiile, cerințele și valorile epocii lor. Dar Dilthey dezvăluie aceeași rădăcină obiectivă în determinarea complexă, dialectică, a ceea ce se cheamă romantism (termen pe care nu-l agreea). „În studiul unei epoci dificile a naturii intelectuale, putem progresa numai prin analiza alternativă a indivizilor și a condițiilor specifice lor, pe de o parte, iar pe de altă parte, a complexului condițiilor existente și a consecințelor lor”¹⁶⁵.

Dilthey înțelege condițiile istorice într-o dublă acționare: de stimulare și de limitare. Apoi, nu trebuie neglijate nici noțiunea de generație, nici aceea de influență a generațiilor anterioare (Dilthey vorbește pe larg de influența operei goethene *Wilhelm Meister* asupra lui Tieck și Novalis). În cele din urmă, nici biografia, nici influențele spirituale nu sînt suficiente cauze explicative. Novalis s-a născut în rîndurile aristocrației de înalți funcționari din Turingia. „Era înconjurat pretutindeni de imaginile unei vieți sigure, fericite și pline de sens”. Scrisori din vremea adolescenței ne dau o imagine vie a existenței sale voloase și simple din acea vreme. Îl studiază pe Kant și este entuziasmat de opera lui Schiller; vrea să-și întemeieze întreaga viață pe știință și poezie. Îi sînt unanim recunoscute talentul organizatoric, administrativ.

Din aceste date este greu de dedus schimbarea psihică și spirituală, care îl va duce la trăirea caracterului enigmatic și ostil al lumii. Moartea unei fete pe care o iubește îi pricinuieste o zguduire, dar trecătoare. Suferința îi ascute sensibilitatea, trece printr-o perioadă de „dor de moarte”, sublimat însă în *Imnurile către noaptea*. În aceeași vreme este preocupat de „fantezii științifice bolnăvicioase”: „galvanismul” recent descoperit, devine pentru el o sugestie pentru „galvanismul spiritual”, rezultat al contactului cu o forță misterioasă.

Dilthey arată că această evoluție spirituală a lui Novalis spre mistere, misticism etc. nu este un fenomen singular, autobiografic: el trăiește, împreună cu prietenii săi, „acea scurtă perioadă de înflorire a romantismului ce caracterizează anul 1799”¹⁶⁶. Ei preiau elementele culturai intelectuale rămase de la generația anterioară, dar „cu totul deosebite erau condițiile...

¹⁶³ W. Dilthey, *Trăire și poezie*, p. 296.

¹⁶⁴ W. Dilthey, *Gesammelte Werke*, Bd. VII, p. 262.

¹⁶⁵ W. Dilthey, *Trăire și poezie*, p. 270.

¹⁶⁶ Id., p. 285.

Cea dintâi condiție și totodată cea mai importantă era pur negativă: lipsa unor impulsuri puternice izvorînd chiar din viață". Au loc descoperiri în științele naturii, dar nu le vin în întîmpinare, „nici industria, nici cerințele unor noi descoperiri, nici pătura comercianților... Tot astfel, politica, învățămîntul... se arătau total indiferente față de revoluția filosofică, ce nu-și putea demonstra vigoarea, decît prin înrîurirea ei asupra lumii politice, morale și sociale”¹⁶⁷. Iată deci, în mod concret, ce înțelegea Dilthey prin condiții *limitative*.

Cui se puteau adresa poezii și scriitorii acestui prim moment de înflorire a romantismului? „Poezii nu găseau nici un oraș mare pe a cărei scenă să se poată afirma”. De aici — și din celelalte condiții economice și sociale, politice și intelectuale mai sus subliniate de către Dilthey — „a decurs fenomenul nașterii unei culturi orientate spre înăuntru...” (*ibidem*). În ciuda frămîntărilor și avînturilor acestei generații de mari scriitori, asistăm la „un spectacol zguduitor... *necesitatea condițiilor istorice* (subl. ns.) cuprinsese parcă, între brațele ei de oțel, forțe de seamă, pline de noblețe” (*ibidem*).

Pentru Dilthey, clasicism sau romantism nu sînt concepte valorizante. Nu orice clasic, principial dispus spre obiectivare, reprezintă o valoare și nu orice romantic reprezintă un eșec. „Înăuntrul granițelor în care au fost încătușați... ei au realizat totuși opere excepționale”¹⁶⁸, însă tendințele spre egotism, straniu, arcaism etc. i-au izolat pe mulți romantici; „această cultură se izola de marea masă a populației și de nevoile ei”¹⁶⁹.

Analizînd și valorizînd cu înțelegere chipul în care subiectivismul romantic a putut descoperi tărîmuri noi, chipul în care a subliniat stări sufletești ce nu-și aflaseră încă expresie, evidențiind virtuozitatea limbii, intuițiile neașteptate etc. ale lui Novalis, Dilthey a refuzat categoric să accepte ideile mistice ale poetului. Despre fragmentul *Creștinătatea sau Europa*, în care Novalis dezvoltă ideea naivă a unității statelor europene pe baza creștinismului, Dilthey scria: „puternica unitate de interese, născută pe baze reale . . . care generează civilizația, este împinsă aici pe plan secundar, sub oblăduirea unei convingeri religioase, inexistente vreodată și care, potrivit naturii omenеști obișnuite, n-ar putea dăinui nici o singură zi”¹⁷⁰. Sînt în schimb privite cu simpatie și valorizate ca idei de precursor paginile pe care le-a lăsat Novalis despre științele spiritului, concepția lui poetică despre natură, efortul de a vedea problema lumii obiective prin contemplarea propriei noastre realități lăuntrice.

Dilthey nu se contrazice, el știe că punctul de vedere antropologic trebuie fundat pe condițiile istorice obiective. Dar el apreciază la Novalis, ca excepțional pentru acea vreme, interesul acestuia pentru „psihologia realistă” a lui Baader și în general ideea de a *introduce antropologia în studiul* (sau înțelegerea) *istoriei*. Cu atît mai mult apare aici Novalis ca precursor al lui Dilthey, cu cît poetul „găsește că psihologia realistă sau antropologia nu pot studia conținutul infinit al naturii umane, decît pe baza dezvoltării sale în cadrul istoriei”¹⁷¹. Deși Novalis n-a lăsat decît

¹⁶⁷ Id., p. 286.

¹⁶⁸ Id., p. 287.

¹⁶⁹ Id., p. 286.

¹⁷⁰ Id., p. 293.

¹⁷¹ Id., p. 300.

Cea dintîi condiție și totodată cea mai importantă era pur negativă: lipsa unor impulsuri puternice izvorînd chiar din viață". Au loc descoperiri în științele naturii, dar nu le vin în întîmpinare, „nici industria, nici cerințele unor noi descoperiri, nici pătura comercianților... Tot astfel, politica, învățămîntul... se arătau total indifferente față de revoluția filosofică, ce nu-și putea demonstra vigoarea, decît prin înrîurirea ei asupra lumii politice, morale și sociale”¹⁶⁷. Iată deci, în mod concret, ce înțelegea Dilthey prin condiții *limitative*.

Cui se puteau adresa poezii și scriitorii acestui prim moment de înflorire a romantismului? „Poezii nu găseau nici un oraș mare pe a cărei scenă să se poată afirma”. De aici — și din celelalte condiții economice și sociale, politice și intelectuale mai sus subliniate de către Dilthey — „a decurs fenomenul nașterii unei culturi orientate spre înăuntru...” (*ibidem*). În ciuda frămîntărilor și avînturilor acestei generații de mari scriitori, asistăm la „un spectacol zguduitor... *necesitatea condițiilor istorice* (subl. ns.) cuprinsese parcă, între brațele ei de oțel, forțe de seamă, pline de noblețe” (*ibidem*).

Pentru Dilthey, clasicism sau romantism nu sînt concepte valorizante. Nu orice clasic, principial dispus spre obiectivare, reprezintă o valoare și nu orice romantic reprezintă un eșec. „Înăuntrul granițelor în care au fost încătușați... ei au realizat totuși opere excepționale”¹⁶⁸, însă tendințele spre egotism, straniu, arcalism etc. i-au izolat pe mulți romantici; „această cultură se izola de marea masă a populației și de nevoile ei”¹⁶⁹.

Analizînd și valorizînd cu înțelegere chipul în care subiectivismul romantic a putut descoperi tărîmuri noi, chipul în care a subliniat stări sufletești ce nu-și aflaseră încă expresie, evidențiind virtuozitatea limbii, intuițiile neașteptate etc. ale lui Novalis, Dilthey a refuzat categoric să accepte ideile mistice ale poetului. Despre fragmentul *Creștinătatea sau Europa*, în care Novalis dezvoltă ideea naivă a unității statelor europene pe baza creștinismului, Dilthey scria: „puternica unitate de interese, născută pe baze reale . . . care generează civilizația, este împinsă aici pe plan secundar, sub oblăduirea unei convingeri religioase, inexistente vreodată și care, potrivit naturii omenеști obișnuite, n-ar putea dăinui nici o singură zi”¹⁷⁰. Sînt în schimb privite cu simpatie și valorizate ca idei de precursor paginile pe care le-a lăsat Novalis despre științele spiritului, concepția lui poetică despre natură, efortul de a vedea problema lumii obiective prin contemplarea propriei noastre realități lăuntrice.

Dilthey nu se contrazice, el știe că punctul de vedere antropologic trebuie fundat pe condițiile istorice obiective. Dar el apreciază la Novalis, ca excepțional pentru acea vreme, interesul acestuia pentru „psihologia realistă” a lui Baader și în general ideea de a *introduce antropologia în studiul* (sau înțelegerea) *istoriei*. Cu atît mai mult apare aici Novalis ca precursor al lui Dilthey, cu cît poetul „găsește că psihologia realistă sau antropologia nu pot studia conținutul infinit al naturii umane, decît pe baza dezvoltării sale în cadrul istoriei”¹⁷¹. Deși Novalis n-a lăsat decît

¹⁶⁷ Id., p. 286.

¹⁶⁸ Id., p. 287.

¹⁶⁹ Id., p. 286.

¹⁷⁰ Id., p. 293.

¹⁷¹ Id., p. 300.

mici fragmente pe această temă, Dilthey află în ele ideea conjugării a diverse discipline pentru a cuprinde și înțelege spiritul uman, deci o privire de ansamblu, la care să fie chemate etica, filosofia religiei, estetica și filosofia istoriei. Dilthey ne dă un citat revelator pentru noutatea viziunii lui Novalis: „Nimănui nu i-a venit în minte să caute forțe noi, necunoscute, pentru a descoperi relațiile lor sociale”, adică pentru a înțelege „îmbinările, configurările, tranzițiile” sufletului.

Dacă am stăruit mai îndelung asupra studiilor din *Trăire și poezie*, am făcut-o pentru a sublinia caracterul obiectiv al metodei „științelor spiritului”, așa cum a conceput-o Dilthey. Pentru el, trăirea nu este o lozincă subiectivistă, ci, dimpotrivă, are sensul a ceea ce numim astăzi *trăire istorică*. „Clasicii” sau „romanticii” au avut-o, iar creația lor este cu neputință de înțeles, dacă nu situăm situația lor existențială în contextul situației istorice. „La Dilthey, o configurație exterioară poate fi descrisă socioestetic, iar cea interioară prin psihologie”¹⁷². Dilthey cuprinde analiza psihologică și estetică, dar și cea istorică, înțeleasă drept „condiții”, care pot stimula sau limita orizontul creației, pot cere un răspuns de adeziune, acțiune, luptă sau de retragere, irealism, îndepărtare de viață. La Novalis și Hölderlin (ca și la alți romantici) aceste tendințe contradictorii au fost la fel de stimulatoare. Trăirea istorică a prilejuit exaltarea vieții și acțiunii sau a visării, ambele sublimite în valori estetice noi.

¹⁷² Marian Popa, în *Prefata la op. cit.*, p. 10.

II. FENOMENOLOGIA, ISTORISMUL ȘI VALORILE

HUSSERL (I)

„Ne aflăm, așadar, în orizontul istoric...
totul este istorie”.

(*Die Krisis der europäischen
Wissenschaften*)

1. Constanța și evoluția problematicii vieții și a sensului filosofiei

După cum am arătat cu alt prilej, specific pentru poziția lui Husserl, este faptul că pentru el căutarea „importanței (sau semnificației) vieții” (*Lebensbedeutsamkeit*) este solidară cu dezvăluirea fundamentului științific al filosofiei¹. Astfel, Husserl reia și continuă dezideratul kantian al armoniei dintre „rațiunea practică” și „rațiunea pură”. Acest acord între teorie și practică a fost caracteristic pentru iluminiști (Kant, Diderot, Rousseau), dar în veacul XX, avându-l ca mare precursor pe Nietzsche, cele mai de seamă concepții filosofice simt nevoia să dea un răspuns la criza spirituală, la criza istorică a epocii noastre.

După unii interpreți, cotitura săvârșită de către Husserl, de la un „platonism fenomenologic” spre „lumea vieții” s-a petrecut, sub impactul istoriei, în deceniul al treilea și al patrulea². De aici și tematica interpretărilor care studiază această ultimă perioadă: E. Fink, *Welt und Geschichte* (*Lumea și istoria*, 1959), H. Hohl, *Lumea vieții și istoria*, 1962; L. Landgrebe: *Phänomenologie und Geschichte* (*Fenomenologie și istorie*, 1968); P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt* (*Istoria și lumea vieții*, 1970); *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls* (*Știință și istorie în fenomenologia lui Husserl*, Ante Pazañin, 1972). Dar cercetarea unor scrieri, cum sînt prelegerile de etică, precum și unele afirmații din *Logische Untersuchungen*, ne arată că problematica vieții l-a atras pe Husserl încă de la începutul veacului XX, anticipînd deschiderea finală a lui Husserl spre „lumea vieții”, spre primatul „rațiunii practice”, spre istoria și „trăirea prezentului” ca o criză istorică.

După cum a notat însuși marele filosof contemporan în jurnalul său de lucru, după publicarea *Cercetărilor logice* (1901—1902), pe Husserl l-a atras tematica etică, deci problematica vieții (1905). Aceste preocupări, sub impactul transformărilor istorice de după primul război mondial, s-au transformat în adevărate căutări de noi drumuri. Husserl s-a îndreptat în chip hotărît spre o ancorare a „verificării” filosofiei (*Bewährung*) în *Lebenswelt*, în viața reală, istorică, trăită ca izvor original al problematicii

¹ Cf. C. I. Gălian, *Problema sensului la Husserl* (în *Structura și sensul culturii*, București, 1980, p. 160—217).

² Landgrebe consideră că „ultimul Husserl” începe de prin 1925.

și soluției sau al sarcinilor filosofiei. Fără să abandoneze dezideratul unei filosofii ca „știință universală”, Husserl a considerat, în cele din urmă, că acest deziderat nu poate fi împlinit pe baza raționalismului abstract, care se află în opoziție — prin indiferența lui — cu trăirea practică, cu „lumea vieții” (*Lebenswelt*), ci, dimpotrivă, *fundându-se* pe această lume a vieții. De-abia acum, ancorându-se în viață, în *Lebenswelt*, în lumea vieții, a istoriei, în orizontul original, preștiințific, care premerge oricărei teoretizări, filosofia își capătă, în viziunea lui Husserl, „funcția umană cea mai înaltă”. Simpla confruntare a diferitelor perioade ale filosofiei lui Husserl și implicit a substructurilor lor istorico-ideologice, arată ce rol decisiv a jucat, pentru orientarea finală a lui Husserl, climatul de criză din deceniile trei și patru. În primul rând, vrem să subliniem cât de semnificativă este confruntarea titlului definitiv al lucrării: *Criza științei europene și fenomenologia transtendentală* cu titlul original pe care Husserl îl dăduse ciclului de prelegeri ținut la Praga în 1935: *Die Krisis der Wissenschaften als Ausdruck der radikalen Lebenskrise des europäischen Menschentums* (*Criza științei ca expresie a crizei radicale a vieții omenirii europene*). Aceste prelegeri, cu tema lor de „criză a vieții”, a fost nucleul cărții de mai târziu, despre *Criză*, publicată postum, în 1954.

Problematica crizei științei și a filosofiei a fost deci determinată, după Husserl, de o „criză de viață”, de o criză a sensului vieții și totodată a filosofiei. Husserl afirmă aceasta într-un mod cât se poate de explicit nu numai prin titlul lucrării: el vorbește la începutul cărții sale despre „criza, mai întâi latentă, apoi din ce în ce mai evidentă a omului („omenirii”) european în cuprinsul general al sensului (*Sinneshaftigkeit*) vieții lui culturale, în întreaga lui existență...“³. Baza de plecare a „ultimului” Husserl nu este deci un demers cantonat în sfera teoretică, ci năzuința soluționării unei crize spirituale generale, remedierea *carenței de sens* atât în viață, cât și în filosofie.

La Husserl, convingerea că viața (*praxis*) este izvorul, temeiul și justificarea axiologică a teoriei, premerge oricărei abordări teoretice, se dezvoltă în plină perioadă de maturitate și se manifestă apoi cu cea mai eclatantă evidență prin conceptul „lumii vieții” (*Lebenswelt*), o evoluție care începe după cum se va vedea, încă din 1902 (*Prelegeri de etică*)⁴. O astfel de continuă apropiere de viață, dar istoric înțeleasă, în evoluția unuia din cei mai mari filosofi contemporani, se cere analizată și valorificată cu grijă: nu este vorba de un fapt spectacular de autobiografie spirituală, ci de o experiență tipică pentru mulți intelectuali progresiști în perioada luptei antifasciste. La un filosof ca Husserl, la care căutarea pasionată a fundamentelor filosofiei ca știință riguroasă a dăinuit pînă la sfîrșitul vieții, impactul istoriei sau „întîlnirea cu praxis-ul” nu este doar un eveniment de biografie spirituală. În nici un caz, nu este vorba de o transformare radicală a convingerilor, transformare care ar implica negarea sau părăsirea concepției filosofice manifestată pînă prin 1920—1921. Dimpotrivă, premisele unei atitudini obiective, antisubiectiviste față de lume, le aflăm încă în prima

³ E. Husserl, *Die Krisis* etc., *Husserliana*, VI, den Haag, 1954, p. 10.

⁴ După cum se știe, „*Lebenswelt*” este una din temele de bază ale interpretării fenomenologiei lui Husserl în ultimele două decenii. Ludwig Landgrebe, unul din cei mai apropiați discipoli ai lui Husserl, a deschis curentul interpretării „lumii vieții” ca „despărțire de cartezianism”; noi am spune: ca expresie a impactului social-istoric suferit de Husserl în ultima perioadă a vieții (1924—1938). Se adaugă cercetările asupra eticii, ideilor sociale, istorice, culturale etc. la Husserl, care pregătesc calea pentru un efort de sinteză asupra a ceea ce se poate numi problematica vieții sau a rațiunii practice la Husserl.

perioadă a evoluției lui Husserl⁵. Recunoașterea, din perioada finală, a tăriei și primatului „lumii vieții” — a istoriei, acțiunii umane, a sensului etc. — semnifică, firește, mult mai mult decât recunoașterea caracterului obiectiv al idealităților matematice și logice, totuși, ambele recunoașteri se întâlnesc undeva: într-o profundă „dăruire față de obiect”, așa cum înțelegea Hegel, într-o mare capacitate de submitere a conștiinței față de ceea ce îi „stă în față”: natură, „lumea vieții” ca istorie, valori, imperative. Dar nu trebuie uitat că încă din primele sale prelegeri de etică, Husserl atacă scepticismul, hedonismul și alte manifestări ale individualismului, ca *fenomene de criză spirituală*.

„Întoarcerea la lucruri înseși”, care concretiza în studiul din *Logos* deviza fenomenologiei — era de fapt *deviza obiectivării*, ca atitudine filosofică de bază, împotriva diferitelor forme ale subiectivismului: idealism logic și metodologic, idealism normativist, psihologism, iraționalism, solipsism etc.

Mulți interpreți ai lui Husserl văd azi în intenționalitate trăsătura de bază a concepției — am spune: a poziției sale filosofice. Lucrul acesta n-a reieșit decât cu încetul. După cum arăta Alwin Diemer, încă în 1956 (data primei ediții a monografiei sale despre Husserl), dăinuia o imagine falsă despre fenomenologie: sau era înțeleasă doar ca o metodă sau se considera că fenomenologia este o simplă reeditare a platonismului și intuiționismului (din pricina ideilor de „esență” și „intuiția esenței” — *Wesensschau*). Pentru că Husserl combătuse energic în *Cercetări logice* subiectivismul și psihologismul în domeniul logicii, alții, ca, de pildă, J. Geyser, îl socoteau doar „un luptător al cauzei obiectivismului”. Strădaniile lui Husserl spre o continuă cuprindere a lumii reale, a „lumii vieții” — erau neînțelese. Chiar un gânditor de talia lui Max Scheler îl socotea pe Husserl, într-un studiu din 1922 despre filosofia germană contemporană, drept un adept al lui Berkeley și Natorp. Și alți interpreți, arată Diemer, vedeau în lucrările dintre 1913—1939 o „cădere în psihologism și subiectivism”⁶. Trecerea unui mare număr de discipoli ai lui Husserl la existențialismul lui Heidegger n-a făcut decât să contribuie și mai mult la neînțelegerea trăsăturilor constante și fundamentale ale gândirii lui Husserl: *obiectivarea* (sau intenționalitatea) pe *dublul plan al filosofiei practice și teoretice*.

Husserl s-a plîns de faptul că fenomenologia devenise, pentru unii, *ein Modewort*, un „cuvînt la modă”, pe care îl foloseau cu dezinvoltură autori care pretindeau „să reformeze filosofia”⁷. Pentru Husserl, problema metodei nu era o problemă „în sine”, ci în inextricabilă conexiune cu *obiectul* asupra căreia se îndreaptă sau se aplică metoda. De aceea interpretarea care pune pe prim plan intenționalitatea este cea îndreptățită, indiferent de obiecțiile pe care le pot ridica zigzagurile „drumului” sau „drumurilor” (Pazañin) lui Husserl. Este adevărat că acest drum a fost indirect, ocolit, prin „subiectivitatea transcendentă”, prin „reducție” etc. Esențială rămîne însă întrebarea: *unde* a ajuns Husserl? Înăuntrul subiectului, la „simțirile” lui (*Stimmungen*) sau la *deschiderea plenară* a etosului față de realitatea obiectivă, *trăită* în primul rînd ca „lumea vieții”, ca praxis istoric, ca criză spirituală, cu problemele și alternativele ei?

⁵ Vezi *infra*, *Prelegerile de etică*, p. 62.

⁶ A. Diemer, *Edmund Husserl*, Meisenheim, Hain, 1956, p. 10.

⁷ E. Husserl, *Ideen III*, den Haag, 1952, p. 57.

Dacă ne ținem ferm de firul călăuzitor al intenționalității, dublat de *Lebenswelt*, atunci multe din tezele lui Husserl își capătă un sens pozitiv, în ciuda terminologiei derutante, adesea de proveniență idealistă. Spunem „adesea” și nu „totdeauna”, pentru că în sfera filosofiei practice, realitățile vieții au fost, de cele mai multe ori, sesizate de Husserl și chiar formulate într-o terminologie adecvată.

Din punctul de vedere al filosofiei practice, fascinația întoarcerii „la lucruri înseși” l-a dus pe Husserl la tematizarea „lumii vieții”, temă care este latentă în orice filosofie care acordă realității — fie ca natură, fie ca praxis social-istoric — primatul față de gândire. Husserl a fost și a rămas tot timpul un raționalist — de aici și ostilitatea lui, nu totdeauna justificată — împotriva „concepțiilor despre lume” (*Weltanschauungen*). Dar Husserl, ca și Hegel, a înțeles „Rațiunea” ca o instanță spirituală care depășește orizontul și limitele a ceea ce Hegel numea „intelectul abstract”, ca o instanță care cuprinde gândirea și viața, viața și teoria. Această concepție „totală”, plenară, despre filosofie (sau „Rațiune”) a făcut ca Husserl să reliefeze cu ardoare distincția necesară între misiunea filosofiei și scopurile științei, între orizontul „universal” al filosofiei și cel „particular” al uneia sau alteia din științe, fie ele ale naturii, societății sau spiritului.

În ce privește evoluția concepției lui Husserl despre filosofie, Diemer arată cum convingerea despre identitatea dintre filosofie și știință „...a dispărut încetul cu încetul, fenomenologia căpătând un caracter mai mult dinamic — metafizic, ea devine *Gesinnung* (convingere) și *Selbstbesinnung* (reflecție asupra sa) a filosofului însuși”⁸. Prin 1932, Husserl notează: „Filosofia nu-i totuna cu știința. Radicalismul fenomenologiei cuprinde și începutul ei ca reflecție asupra noastră, a celui care filosofează”⁹.

2. Prelegerile de etică

Problematica rațiunii practice se vedește a fi fost *fundalul* sau trăirea originară, care ne lămurește evoluția lui Husserl și victoria definitivă a cuprinderii trăirii istorice și a opțiunii etice a filosofului. Pentru a reliefa mai amănunțit ce a însemnat „rațiunea practică” la Husserl, nu putem să nu începem prin a valorifica textele husserliene care se referă la această problemă, texte sistematizate în lucrarea lui Alois Roth¹⁰. Cel mai timpuriu manuscris de etică al lui Husserl îl reprezintă *Reflecțiile critice în probleme de etică* (1902). Acest manuscris începe cu o scurtă analiză a sentimentului egoist și a celui altruist, temă principală la Nietzsche încă din *Omenesc, prea omenesc*, dar Husserl punea totodată problema importantă a împletirii dintre rațiunea teoretică și cea practică: „începînd cu 1902” — va mărturisi Husserl mai târziu — „am încercat să arăt că, în fapt ne aflăm în fața unui deziderat fundamental, care trebuie conceput cu toată seriozitatea, și a cărui împlinire nu-i cîtuși de puțin lipsită de speranță”¹¹. Acest deziderat fundamental era, după propria experiență a lui Husserl, o sinteză între *Weltverständnis* (înțelegerea lumii) și *Selbstverständnis* (înțelegerea de sine).

⁸ A. Diemer, *op. cit.*, p. 355.

⁹ B I 10/XIII, p. 1.

¹⁰ Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Husserliana, 7, den Haag, 1960.

¹¹ Husserl, F I 24, p. 211, apud Roth, *op. cit.*, p. IX—X.

Ideile etice ale lui Husserl, deși el însuși nu le-a dezvoltat sistematic, au depășit acest ultim obiectiv, deși important, al sintezei dintre rațiunea practică și rațiunea teoretică sau etică și logică. Sesizând *specificul* fenomenului etic, Husserl a ocolit logicizarea, tratarea *abstractă* a problemelor etice. Intuirea de către fenomenologul Husserl a acestui specific etic, înrădăcinarea fenomenului în *afectivitate și valoare*, a permis astfel criticii ulterioare a formalismului etic și analizei unui-apriori material la Max Scheler.

Într-un alt grup de prelegeri despre *Etica formală și probleme ale rațiunii practice*, Husserl atacă scepticismul etic, pentru a apăra caracterul obiectiv (aprioric) al valorilor și al imperativului, într-o epocă dominată de individualism, estetism, amoralism (Nietzsche, Oscar Wilde, André Gide etc.).

Se impune reamintirea climatului spiritual de la sfârșitul veacului al XIX-lea și primele decenii ale veacului al XX-lea (ceea ce Roth omite), pentru a înțelege *semnificația și prioritatea* (în profunzime) a rațiunii practice la Husserl. Fără acest fundal ideologic este greu de evidențiat valoarea atitudinii sau opțiunii lui Husserl pentru redobândirea *normei* etice, înțeleasă ca o sinteză între valoare și imperativ, ca transcriere teoretică a autodeterminării subiectului și a primatului eticii sociale, ca expresie a *obiectivării*.

Deși în polemicile sale etice Husserl nu se confruntă nici cu Nietzsche, nici cu alți reprezentanți ai individualismului, scepticismului și relativismului contemporan, el polemizând doar cu Hume, ca reprezentant clasic al scepticismului și cu Kant, ca reprezentant al formalismului, semnificația criticii scepticismului etic este evidentă: respingerea psihologismului ca *subiectivism*, care neagă importanța obiectivității *normei* etice. Dar a *normei* înțeleasă nu formal, ci inseparabil legată de simțul valoric și de simțire (*Gefühl*) în general. Pentru epoca în care și-a ținut Husserl prelegerile sale de etică, critica *scepticismului*, a *hedonismului* și *egoismului*, a *psihologismului* și *formalismului* — au semnat *anticiparea teoretică a liniamentelor eticii noi* a veacului XX: etică a valorilor, recuperând însă și sensul pierdut (de către Nietzsche) al *normei* sau imperativului.

După Roth, obiectivul lui Husserl era doar „ideea unei etici pure”¹². Dar, după cum va reieși, credem, din evoluția lui Husserl spre „lumea vieții”, care include societatea, istoria, acțiunea etc. se dezvăluie faptul că această caracterizare de „etică pură” este prea îngustă, fiind depășită de amploarea experienței istorico-spirituale pe care a trăit-o filosoful, de la începutul veacului XX până la și mai ales în ultima perioadă a vieții și creației sale.

După cum se va vedea, filosofia husserliană este rezultatul unei experiențe de viață și al reflecției stăruitoare asupra etosului personal în cadrul unei *experiențe „comunitare”, social-istorice*. Începuturile reflecției etice husserliene pornesc de la „rațiunea practică” și izvorăsc dintr-o intuiție adâncă a esenței valorilor-norme: caracterul lor *obiectiv*. Husserl nu se gîndește încă la rădăcinile sociale („intersubiective”), care le garantează obiectivitatea; el se mulțumește să le conceapă tot atît de obiective sau „esențiale” ca și idealitățile matematice. Dar această viziune a fost însoțită de critica fermă a concepțiilor etice subiectiviste ca hedonismul și evdemonismul.

Este o anticipare de seamă a „eticii valorilor” (Scheler, N. Hartmann) faptul că Husserl cere dezvăluirea contactului direct între etos — care este în esență emoțional — și valori sau norme. Totodată, el critică teoria esenței

¹² A. Roth, *op. cit.*, p. 5.

egoiste a omului, întrucît este unilaterală, ea nu reprezintă „deplinătatea ființei umane” (*das volle Menschenwesen*). Nici altruismul utilitarist nu-și află justificarea în ochii lui Husserl, pentru că „a deduce toate virtuțile din folosul și egoismul individual, înseamnă să negi „binele general”¹³, în primul rînd — *dreptatea*, dar și alte valori incontestabile, ca jertfirea de sine, iubirea, generozitatea. Spiritul pătrunzător al lui Husserl nu ignoră ceea ce descoperise psihologia lucidă (moralistii francezi, Schopenhauer, Nietzsche): că „...o virtute poate coincide cu propriul nostru interes”. Dar dacă există două fenomene, cu ce drept să-l negăm pe unul (dăruirea de sine) în favoarea celuilalt (egoismul)? Și apoi: de unde se trage *desconsiderarea* acțiunilor egoiste, dacă nu din existența reală a capacității depășirii? Husserl respinge scepticismul etic, fie el sub formă hedonistă sau utilitaristă, nu prin apeluri la „iubirea aproapelui”, ci prin confruntarea mărginirii acestor concepții subiectiviste cu complexitatea dialectică a fenomenelor morale reale: contradicțiile în care se încurcă scepticismul etic provin dintr-o denaturare a faptelor.

Husserl a vorbit cu respectul cuvenit despre imperativul categoric — categorie centrală în etica lui Kant, intuind importanța ei istorică și teoretică, sensul ei prețios de restabilire a *obiectivării* pentru toți adepții unei etici sociale. Numai *mijloacele* fundării unei etici sociale le-a conceput Husserl în mod diferit.

„Despărțirea de cartezianism”, pe care Landgrebe o înțelege ca deschidere spre istorie, l-a dus pe Husserl la depășirea apriorismului și a idealului „eticii pure”. Husserl arată că orice știință are un caracter practic, că interesul teoretic are o finalitate, o tendință-spre-scop, ca și interesele „extra-teoretice”. Mai mult: orice interes sau activitate teoretică se află sub zodia atotcuprinzătoare a imperativului! Căci „dacă manifestarea interesului teoretic, a cercetării și gândirii științifice au ca justificare ultimă faptul că sînt ramuri ale vieții sociale și individuale, ele trebuie să corespundă principiilor etice...”¹⁴. „Logicianul” Husserl se manifestă deci ca un viguros apărător al primatului eticii!

Dar ceea ce nici Roth, nici alți interpreți nu valorifică, este faptul că primatul eticii nu-l duce pe Husserl în apropierea normativismului lui Fichte sau a valorismului școlii lui Rickert. Tocmai în definirea acestui concept central al valorii se vedește luciditatea profundă a lui Husserl: „Mai întîi trebuie să existe un obiect..., apoi poate să capete și predicate axiologice”¹⁵.

Pentru această epocă, ni se pare semnificativ să confruntăm etica lui Husserl cu cîteva afirmații dintr-un manifest al individualismului: biologul popularizator Félix le Dantec, publica, în 1912, *L'égoïsme, seule base de toute société*. Cartea avea subtitlul provocator: *Étude des déformations résultant de la vie en commun*.

Autorul era unul din acei aprigi darwiniști, care porneau de la o valoroasă teorie valabilă pe plan biologic, pentru a o prelungi în chip schematic și strident, dar foarte energic, în sfera vieții sociale. Omul, în această perspectivă, nu apărea decît ca un animal superior, supus acelorași legi inexorabile ale adaptării la mediu și ale luptei pentru supraviețuire: „La vie est un

¹³ Husserl, F I 28, p. 128, apud Roth, *op. cit.*, p. 20.

¹⁴ Husserl, F I 28, p. 27.

¹⁵ Husserl, F I 23, p. 32.

acte absolument égoïste, et l'être vivant est en lutte contre l'Univers entier, dans lequel il ne conserve sa place qu'au prix de triomphes incessants" ¹⁶,

Critica husserliană a teoriilor etice este continuată prin dezvăluirea insuficiențelor raționalismului și formalismului etic. Dar Husserl nu critică formalismul kantian înainte de a omagia așezarea *datoriei* în centrul eticii. Aceasta a însemnat o evidentă ridicare a nivelului eticii, după scepticismul, raționalismul și morala sentimentului în filosofia engleză. Dar Kant, interzicând căutarea aprioricului pentru sfera afectivă, a trebuit să se mulțumească cu o determinare pur formală a legii morale supreme. Prin exigența unui apriorism material al simțirii, Husserl deschide un nou capitol în etica modernă: „Este foarte posibil ca, pe lângă formele gândirii, pe care le împrumută de la „rațiune”, norma să cuprindă și o materie, care izvorăște din capacitatea simțirii și dorinței” ¹⁷. De la această idee a pornit Scheler în cunoscuta lui lucrare *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913).

Husserl a fost un precursor al eticii valorilor elaborate de către Scheler și Hartmann și în ce privește *reliefarea emoționalului aprioric* ca trăsătură a simțului valoric. Merită apreciată cu tărie fapta acestui „logician”, care a cerut „o logică a simțirii” și n-a șovăit să atace raționalismul, intelectualismul, pentru a dezvălui rolul imens al simțirii, al afectivității. Afectivitatea însă nu-i totuna cu subiectivitatea, iar etica nu ține numai de cunoaștere, ci implică și simțul valoric. „Căci de-am încerca să stingem orice simțire din pieptul omenesc, atunci și-ar pierde orice sens toate conceptele etice — scop și mijloc, bine și rău, virtute și datorie...” ¹⁸. Astfel, respingând simultan psihologismul și intelectualismul în etică, Husserl a conceput în chip realist și dialectic structura etosului uman.

Husserl nu „substanțializează” valorile, — el insistă asupra faptului că valoarea nu are „realitate”. În schimb, pentru Husserl, valorile au caracter imperativ, ele își cer realizarea. Ceea ce înseamnă că axiologia se revarsă în mod necesar într-o *practică*.

Regnul valorilor înfățișează iarăși o ierarhie obiectivă, care nu depinde de cutare sau cutare individ. Lumea valorilor se înfățișează persoanei ca un cîmp de realizări posibile, dar ea este independentă față de persoane și capacitățile lor etice. Persoanele și lucrurile sînt *purtătorii* valorilor. În lumea spiritului, nu persoana izolată este solul realizării valorilor, ci comunitatea de persoane (*Personenverband*). Aici axiologia se sprijină pe ceea ce poate fi numită „sociologia” lui Husserl. Însă sub rezerva importantă că trăsătura istorică („comunitatea generativă”) nu a demonstrat și o abordare istorică a valorilor, ci doar socială, în cadrul axiologiei.

Această perspectivă socială este constantă la Husserl, de la prelegerile din prima perioadă pînă la *Krisis*. Rezultă o implicită legătură, decisivă, între caracterul comunitar al societății — ca ideal — și obiectivitatea valorilor. Unitatea dintre rațiunea practică și cea teoretică reflectă „...comunitatea socială a persoanelor, care se raportează la o lume comună a valorilor posibile pe care le realizează, dar în a cărei realizare (persoanele) se pot frîna sau stimula” ¹⁹. Astfel de rezerve lucide, ca cea de mai sus, îl delimitează pe Husserl de adepții unui armonism idilic. În cadrul relațiilor sociale, eul sau, mai bine zis, curile își păstrează limitele și contradicțiile.

¹⁶ Félix le Dantec, *op. cit.*, Paris, Flammarion, 1912, p. 63.

¹⁷ Husserl F 120, p. 233 (apud Roth, p. 40).

¹⁸ Husserl F I 28, p. 220 (apud Roth, *op. cit.*, p. 43).

¹⁹ Husserl, F I 21, p. 4.

Doar etosul, ca parte a persoanei care este în contact cu valorile, relevă o devenire valorică. Și aceasta „nu de la sine”, ci datorită faptului că se află în interacțiune conștientă cu mediul (*Umwelt*). În acest proces „se transformă cul în personalitate”²⁰. Aceasta este împlinire valorică, etică, pe baza caracterului *total* al subiectului etic. „Eul este focarul identic al tuturor acțiunilor și afecțiunilor, cul din „eu pot”, „eu fac”, „eu gândesc”, „eu valorizez”, „eu vreau”; cul care devine atent, este tulburat, atras, respins, cul care este motivat, care, prin faptul că are anumite convingeri și anume valorizări, se decide spre anume (scopuri)...”²¹. Profunda caracterizare dialectică a cului — și totodată a omului întreg, cu luminile și umbrele lui, cu dinamica, tensiunile și limitele specific umane, a fost însoțită în concepția lui Husserl de teza de bază asupra implicației sociale și etice dintre eu și „comunitatea persoanelor”.

Nu se poate contesta eticii și axiologiei husserliene în general caracterul abstract, lipsa unor analize concret-istorice ale raporturilor interumane, lipsa concretizării „binelui” într-o epocă dată etc. Dar Husserl a analizat ulterior cu pătrundere „intersubiectivitatea”: el va sesiza în ce chip se profilează o nouă tablă a valorilor, cum urmează să fie ierarhizate etc. Trăsăturile pozitive ale eticii lui Husserl ies însă în evidență, pe lângă temele majore ale criticii subiectivismului și contribuțiile la teoria valorilor, și prin fermitatea și însuflețirea cu care a apărut ideea *comunității* sau a „socialității”, simultan cu principiul autonomiei persoanei. Se știe că, de cele mai adeseori, eticienii puși în fața acestor două principii, s-au decis să-l aleagă pe unul în dauna celuilalt. Husserl procedează altfel. El pornește de la valorile sociale ca criteriu de judecare valorică atât a iubirii pentru „celălalt”, cit și a iubirii de sine! Ambele genuri de iubire sînt axiologic justificate în măsura în care ele vizează fie valoarea celuilalt, fie propria valoare. Husserl nu disprețuiește valorile elementare — a fi util sau a place cuiva — dacă sînt „condiționări pentru realizarea valorilor sociale ale iubirii”. Nici iubirea de sine — proclamată atât de categoric de către Nietzsche drept valoare supremă, nici „iubirea aproapelui” — nu-i apar lui Husserl ca putînd fi valoric justificate, dacă sînt desprinse de valorile sociale. Baza socială și baza rațională a eticii își corespund; fără acest acord „este sigur că n-ar putea exista o viață socială armonioasă”, n-ar exista „legi ale acționării într-o comunitate socială de persoane, îndreptată spre o lume comună de valori posibile...”²².

Deși lucrarea lui A. Roth, care reconstruiește etica lui Husserl a apărut în 1960, deci după publicarea *Crizei*, autorul nu o folosește cituși de puțin. Limitarea la manuscrisele „etice” ca atare împiedică sesizarea patosului etic, atât de evident în *Krisis*. De asemenea, după cum am încercat să punctăm în diferite locuri, influența problematicei vieții, inclusiv a opțiunii, se extinde și în alte lucrări. Cel mai pregnant rezultă aceasta din evoluția conceptului lui Husserl despre filosofie.

Autodeterminarea în cadrul comunității. Reconstrucția lui Roth are numai în mod lax un caracter evolutiv. Deși manuscrisele F I 24 la care apelează Roth pentru ilustrarea acestor teze de bază cuprind și o perioadă mai veche (1911 și 1914) — este evident că accentuarea definitivă a sintezei

²⁰ A. Roth, *op. cit.*, p. 142.

²¹ Husserl, F I 28, p. 247.

²² Husserl, F I 21, p. 4.

dintre autonomie și comunitate sînt rodul *experienței istorice* amplu reprezentate în *Krisis*. Chipul în care praxisul devine din ce în ce mai impunător reiese din faptul că axiologia este concepută de Husserl ca fiind inextricabil legată de *praxiologic*. Firește că tratarea problemei rămîne la un nivel prea abstract, care nu poate satisface conștiința omului contemporan, pentru care axiologia este strîns legată de politică, educație etc. Dar nu poate fi neglijată ideea sintezei axiologico-praxiologice, care situează de la început teoria valorilor pe un teren concret, Husserl *depășind* astfel analiza conștiinței morale ca atare.

Practica are, după Husserl, două planuri de referință: spre valoric și spre normele practice propriu-zise. Prin „practica pură”, Husserl subînțelege luarea în considerare a laturii imperative a valorii. „Practica formală” prezintă normele drept condiții formale ale acționării juste, ea este „...o logică formală a deciziilor și acțiunilor”²³. „Practica materială” vizează raportul dintre subiectul valorizant și norme.

Corelînd practica axiologiei, Husserl introduce în etica fenomenologică raportul dintre politic și etic. Corelația aceasta determină perspectiva practică a axiologiei și totodată caracterul imperativ al obiectului axiologiei. Numai valorile etice au caracterul imperativ ca trăsătură specifică. Nici valorile teoretice, nici valorile estetice sau religioase nu se impun conștiinței ca norme obligatorii. Rațiunea practică îngemănează deci la Husserl valoricul, normativul și socialul. Valorile nu sînt, la Husserl, o „lume a valorilor”, care își are justificarea în ea însăși.

Referindu-se la evoluția filosofică a lui Husserl, Diemer constată că, dacă în *Logische Untersuchungen* dialectica apărea doar sporadic, ea devine ulterior din ce în ce mai pronunțată. Deosebit de semnificativ este faptul că dialectica nu se manifestă tematic numai prin analiza conștiinței timpului, căci conceptul de conștiință ajunge să fie dominat de conceptul de „viață”²⁴. Totodată (ceea ce permite înțelegerea imperativului categoric ca emanație a sarcinilor lumii prezente și viitoare) Husserl folosește insistent, în ultima sa perioadă, conceptul „normării universale”²⁵, iar intersubiectivitatea, societatea — capătă o forță crescîndă, ceea ce permite înțelegerea imperativului categoric ca emanație a sarcinilor *lumii prezente și viitoare*. Conceptul „normării universale”²⁶ (*Universalität der Lebensregelung*) nu elimină, ci presupune *autonormarea*. Indiferent de „profesia” (*Beruf*) sau vocația individuală, fără să o contrazică, se înfățișează „profesia universală, care nu-i altceva decît (aceea) de a fi om — om (în sensul) cel mai deplin, cel mai autentic și mai adevărat al cuvîntului”²⁷. Umanismul lui Husserl împletește vocația personalității cu „vocația de a fi om”. Voința individuală nu poate fi desprinsă din matca voințelor comunității: ea nu are un adevăr propriu, însă imperativul general îmbracă realizări concrete, deosebite, după capacitățile fiecăruia. „Ceea ce trebuie să fac eu este determinat de ceea ce „pot eu” și ceea ce pot este altceva decît poate oricine altcineva. Dar ceea ce pot nu este mărginit doar la mediul meu momentan: voința mea „acum” cuprinde întreaga mea perspectivă de viitor. „Voința morală a fiecăruia” — observă Husserl cu luciditate —

²³ Husserl, F I 24, p. 11.

²⁴ A. Diemer, *Edmund Husserl, op. cit.*, p. 76.

²⁵ De pildă, în F I 28, p. 332.

²⁶ De pildă, în F I 28, *ibidem*.

²⁷ Husserl, F I 28, p. 334.

...deși este posibilă numai datorită propriei motivații și are prin urmare motive valorice..." se îndreaptă spre un *orizont comun al viitorului* (*Zukunftshorizont*).

Husserl valorizează ideea kantiană a unui imperativ categoric formal, dar îi aduce un corectiv născut dintr-o adâncă experiență sau cunoaștere a omului: imperativul capătă pentru fiecare un conținut care reflectă situația motivațională a fiecăruia. Aceasta-i, am spune, singura cale. Dar este etica *subiectivă*: pornind de la sine, de la aptitudinile și posibilitățile sale, de la motivația sa personală, fiecare se supune „normei binelui”, care este binele comun sau universal. Husserl folosește și el formula de succes a existențialismului german „a-fi-în-lume”, încă înainte de apariția lucrării lui Heidegger *Sein und Zeit*. Numai că pentru Husserl, a-fi-în-lume nu este numai învor de „grijă”, angoasă și sentimentul zădărniceii. Husserl este totodată departe de o prezentare idilică și convențională a drumului sau dialecticii realizării etice: omul nu numai că poate fi stîrjit de propriile lui limite și slăbiciuni, ci și de obstacole din afară, în stare să-i zădărnicească strădanile. Faptul că omul trebuie să țină seama de hazard îl aruncă „între teamă și speranță”, îl umple de neliniște. „Hazardul” înseamnă destin potrivnic, dar și egoismul și vanitatea celorlalți; „însă chiar dacă lumea ar fi iadul”, conștiința valorică nu se lasă bătută. Căci în același viitor care se arată nesigur, zac toate posibilitățile realizării etice. „...egoismul strădaniei împotriva tuturor adversităților are o mare semnificație, care îi sporește valoarea”²⁸. Chiar și în neîmplinire, care este contingentă, rămîne vie satisfacția de sine a efortului spre valori.

Husserl a formulat lapidar conflictul posibil — și în viață foarte adesea real — dintre *Sein* și *Sollen*. „Știința” — respectiv etica teoretică — ne-ar da deplină satisfacție, dacă ar avea condițiile, care nu depind de ea, să constate acordul între „...condițiile existenței armonioase la nivel valoric și existența armonioasă ca spațiu unei practici raționale umane”²⁹. În mod concret, Husserl a considerat că „putem fi fericiți numai cînd întreaga omenire este fericită...”³⁰. Din punctul de vedere al eticii sale sociale, comunitare, „coexistența” unor eu-uri avîndu-și fiecare o fericire izolată — nu-i destul. Deși — se pare sub influența lui Scheler — Husserl s-a lăsat atras de considerații utopice asupra unei „comunități a iubirii”, ceea ce frapază este permanența caracterului comunitar al eticii unui filosof considerat de către unii, în mod simplist, drept „subiectivist”. Alois Roth are toată dreptatea cînd afirmă că pentru Husserl „viața subiectului pentru sine nu înseamnă nimic, ca nu-i decît o parte din viața colectivității și se revărsă în viața omenirii”³¹.

Din textele etice rămase de la Husserl, coroborate însă cu cele sociologice și cu *Krisis*, reiese că etica socială sau „comunitatea etică” pe care el o dorea, nu se mărginea la o contopire spirituală sau la o fuziune sentimentală. Fără să-și fi pus problema condițiilor social-politice ale realizării eticii comunitare, Husserl a marcat-o însă cu două trăsături care ne-o face apropiată: munca și perspectiva devenirii etice la scară mondială.

Merită meditat, de asemenea, la tîlcul formulei „o omenire umană”. Lumea, așa cum este ea în epoca noastră, i-a apărut lui Husserl ca sfîșiată

²⁸ Husserl, F I 24, p. 145.

²⁹ *Ibidem*, p. 155.

³⁰ *Ibidem*, p. 128.

³¹ Roth, *op. cit.*, p. 162.

...deși este posibilă nu mai datorită propriei motivații și are prin urmare motive valorice..." se îndreaptă spre un *orizont comun al viitorului* (*Zukunftshorizont*).

Husserl valorizează ideea kantiană a unui imperativ categoric formal, dar îi aduce un corectiv născut dintr-o adâncă experiență sau cunoaștere a omului: imperativul capătă pentru fiecare un conținut care reflectă *situația motivațională* a fiecăruia. Accasta-i, am spune, singura cale. Dar este *calea obiectivării*: pornind de la sine, de la aptitudinile și posibilitățile sale, de la motivația sa personală, fiecare se supune „normei binelui”, care este binele comun sau universal. Husserl folosește și el formula de succes a existențialismului german „a-fi-în-lume”, încă înainte de apariția lucrării lui Heidegger *Sein und Zeit*. Numai că pentru Husserl, a-fi-în-lume nu este numai izvor de „grijă”, angoasă și sentimentul zădărniceii. Husserl este totodată departe de o prezentare idilică și convențională a drumului sau dialecticii realizării etice: omul nu numai că poate fi stinjenit de propriile lui limite și slăbiciuni, ci și de obstacole din afară, în stare să-i zădărnicească strădaniile. Faptul că omul trebuie să țină seama de hazard il aruncă „între teamă și speranță”, îl umple de neliniște. „Hazardul” înseamnă destin potrivnic, dar și egoismul și vanitatea celorlalți; „însă chiar dacă lumea ar fi iadul”, conștiința valorică nu se lasă bătută. Căci în același viitor care se arată nesigur, zac toate posibilitățile realizării etice. „...eroismul strădaniei împotriva tuturor adversităților are o mare semnificație, care îi sporește valoarea”²⁸. Chiar și în neîmplinire, care este contingentă, rămâne vie satisfacția de sine a efortului spre valori.

Husserl a formulat lapidar conflictul posibil — și în viață foarte adesea real — dintre *Sein* și *Sollen*. „Știința” — respectiv etica teoretică — ne-ar da deplină satisfacție, dacă ar avea condițiile, care nu depind de ea, să constate acordul între „...condițiile existenței armonioase la nivel valoric și existența armonioasă ca spațiul unei practici raționale umane”²⁹. În mod concret, Husserl a considerat că „putem fi fericiți numai când întreaga omenire este fericită...”³⁰. Din punctul de vedere al eticii sale sociale, comunitare, „coexistența” unor eu-uri avându-și fiecare o fericire izolată — nu-i destul. Deși — se pare sub influența lui Scheler — Husserl s-a lăsat atras de considerații utopice asupra unei „comunități a iubirii”, ceea ce frapază este permanența caracterului comunitar al eticii unui filosof considerat de către unii, în mod simplist, drept „subiectivist”. Alois Roth are toată dreptatea când afirmă că pentru Husserl „viața subiectului pentru sine nu înseamnă nimic, ca nu-i decît o parte din viața colectivității și se revărsă în viața omenirii”³¹.

Din textele etice rămase de la Husserl, coroborate însă cu cele sociologice și cu *Krisis*, reiese că etica socială sau „comunitatea etică” pe care el o dorea, nu se mărginea la o contopire spirituală sau la o fuziune sentimentală. Fără să-și fi pus problema condițiilor social-politice ale realizării eticii comunitare, Husserl a marcat-o însă cu două trăsături care ne-o face apropiată: munca și perspectiva devenirii etice la scară mondială.

Merită meditat, de asemenea, la tîlcul formulei „o omenire umană”. Lumea, așa cum este ea în epoca noastră, i-a apărut lui Husserl ca sfîșiată

²⁸ Husserl, F I 24, p. 145.

²⁹ *Ibidem*, p. 155.

³⁰ *Ibidem*, p. 128.

³¹ Roth, *op. cit.*, p. 162.

de imperfecții și contradicții. Dar ea este totuși baza de plecare pentru efortul etic, pentru schimbarea și plasmuirea ei rațională într-o lume „în care omenirea ar putea ajunge spre o fericire progresivă și cea mai înaltă posibilă prin propria sa muncă”³². Etica lui Husserl nu acceptă o auto-satisfacere și o mulțumire de sine individuală. Omul trebuie să învețe să se simtă un inel în lanțul solidarității, în perspectiva istorică. Faptele individuale își capătă semnificația deplină numai întrucât omul „se simte solidar cu omenirea și suferințele ei...”. Viața își are desigur — cum va spune Hartmann — o valoare elementară. Dar o mai înaltă valoare etică poate avea viața individuală numai când este deschisă spre ajutor reciproc și solidaritate: „Idealul este desăvârșirea cu adevărat a lumii întocmai așa cum o concepem: în sens optimal, în sensul unui acord între oameni și lume. Ea trebuie să aibă o astfel de structură, încât să facă posibilă omenirii o cultură etică infinită, [izvorită] din propria ei libertate morală”³³.

MAX SCHELER

1. Trăirea istorică

Toți cei care, la moartea lui Scheler, au scris cu înțelegere și căldură despre personalitatea și opera sa, au subliniat caracterul multilateral, proteic, mobilitatea și receptivitatea spiritului său, deschiderea permanentă spre noi probleme (Nicolai Hartmann, Ortega y Gasset, H. Lützeler etc.). Ceea ce am vrea să accentuăm, în spiritul acestor caracterizări, este capacitatea lui Max Scheler de a fi într-o permanentă căutare, datorită unui temperament filosofic, pentru care *trăirea* situației istorice a fost hotărâtoare. De altfel, emoționalul ca atare, noțiunile de trăire și retrăire, au jucat un rol primordial în viziunea sa filosofică. Totodată, trebuie subliniat un *fact* rar, dacă nu chiar excepțional: Scheler a fost unicul fenomenolog și axiolog, care a fost totodată și sociolog! El este cel care a întemeiat unul din primele cercuri de fenomenologie (1907), iar din 1919 pînă la moartea sa (1928), tot el a fost directorul Institutului de sociologie din Köln.

În contextul lucrării de față, ni se pare că cea mai importantă idee scheleriană pe care trebuie să o evidențiem este mărturia filosofului și sociologului despre *trăirea istorică*. „Problema” ca stimulent teoretic — arată Scheler — îl întâmpină atît pe cercetătorul din domeniile naturii, cît și pe cel din domeniile științelor istorice. Dar numai cunoașterea istorică are acel *specific*, „care lipsește cu totul oricărei cunoașteri a naturii sau așa-numitei istorii a naturii: /faptul/ că în istoria omenirii putem nu numai să conchidem și să interpolăm totodată (pe baza) unor fapte care au fost, ci mai mult: putem să urmărim chiar *devenirea* faptelor trecute grație *retrăirii* (*Nacherleben*) intereselor, străduințelor, planurilor, programelor și proiectelor, a „încercărilor” nereușite...”³⁴. Această mărturie, valabilă pentru

³² Husserl, *Ibidem*, p. 153.

³³ *Ibidem*, p. 154.

³⁴ Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, Berlin, Der neue Geist-Verlag, 1933, p. 641.

viziunea sa filosofică generală despre istorie și cultură și despre specificul cunoașterii istorice, se răsfringe cel mai bine în concepția sa axiologică.

Preocuparea pentru importanța istoriei s-a manifestat la Max Scheler în continuare și după publicarea primei ediții (1916) a *Formalismului*. După cum se arată în notele la *Schriften aus dem Nachlass* (Din scrierile postume), îndrumătorii alcătuirii volumului fiind Heidegger și A. Gelb, în anii 1918-1919, Scheler a inițiat întregirea teoriei despre tipurile de persoane valorice în sensul „funcției lor social-istorice”. Este citat Scheler pentru chipul în care el sublinia că teoria tipurilor de persoane valorice „își capătă sensul deplin și întreaga rodnicie”, de-abia când i se adaugă „cercetarea rolului esențial pe care aceste tipuri le joacă în formele de socializare și istorie...”³⁵. Din acest plan au fost realizate o serie de fragmente sugestive, care au fost publicate în *Nachlass*. Dar, după cum arată un cercetător care s-a dedicat studierii operei lui Scheler, o ediție completă rămâne încă o problemă deschisă³⁶.

În *Person und Dasein*, Frings a urmărit apropierea dintre Scheler și Heidegger în problema valorii, limitându-se, firește, la *Sein und Zeit*, singura lucrare a lui Heidegger, pe care Scheler a putut-o cunoaște înainte de moartea sa. Autorul recunoaște însă de la început că „drumul gândirii lui Heidegger duce rar la tematica valorii și foarte puțin la aceea a valorii persoanei”, în timp ce axiologia a stat pe primul plan în filosofia lui Scheler. „De aceea este just ceea ce s-a spus: că în problema valorii, Heidegger și Scheler sînt despărțiți printr-o prăpastie”. Totuși, Frings găsește unele puncte de apropiere, în primul rînd prin temele existenței (*Dasein*), temporalității și morții. Heidegger a arătat, într-o scrisoare adresată lui Frings (1964), că Scheler intenționa o discuție polemică referitoare la *Sein und Zeit*. Pe un exemplar din această carte se află note marginalii scrise de Scheler, note de la care pornește Frings, bizuindu-se însă și pe un fragment în manuscris, care urma să încheie studiul *Idealismus-Realismus*, pe care Scheler l-a publicat în 1928, ultimul an al vieții sale. În această importantă lucrare, Scheler „ajunge chiar la teza că baza existențială a cunoașterii diferă de la o epocă la alta, în funcție de factorii reali. Concepțiile despre lume apar în funcție de anumite grupuri, chiar clase sociale”³⁷.

În expunerea viziunii sale despre lume, Scheler a arătat că „...istoria nu este un simplu spectacol pentru o veșnic perfectă privire divină...”³⁸. El aprecia ca profund greșită concepția iluminist-abstractă despre om, considerarea umanității „...numai în forma abstractă în care în toți oamenii, aceeași esență rațională, constituie modelul ideal...”³⁹. Ca și Dilthey, Scheler militează pentru ideea omului concret, istoric, care trăiește istoria.

Pentru axiologia deschisă a lui Scheler este tot atît de importantă recunoașterea impactului istoriei asupra etosului și valorilor: „Forma istorică a pătrunderii în lumea absolută, metafizică, a valorilor — prin istoria formelor etosului, ale epocilor și grupelor (sociale), pentru care ordinea valorilor nu dă decît constituirea apriorică cea mai formală, cea mai gene-

³⁵ Manfred Frings, *Zur Phänomenologie der Lebensgemeinschaft*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1971, p. VIII.

³⁶ M. Frings, *Person und Dasein*, Den Haag, Martinus Nijhof, 1969, p. 81.

³⁷ Al. Boboc, *Etica și axiologia în opera lui Max Scheler*, București, Edit. științifică, 1971, p. 33.

³⁸ Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, Cohen, 1929, p. 103.

³⁹ Idem, p. 104.

rală — este instalată în însăși *esența* acestei lumi a valorilor..."⁴⁰. Valorile sînt „luminate”, descoperite de reflectorul istoriei; ele nu se pot realiza plenar decît prin succesiune și acumulare istorică, „prin cooperarea universală, solidară, a *tuturor* epocilor și popoarelor, inclusiv a istoriei ce va să vie...”. Nu există valori pretutindeni și întotdeauna valabile, „așa cum își închipuia vechiul absolutism al bunurilor, pe care, pe bună dreptate, l-a distrus istorismul...”⁴¹. Simțirea valorilor, trăirea și cunoașterea lor nu este însă „nici numai 'faptic' relativă, 'subiectiv' valabilă numai pentru o epocă și o grupă, cum credea relativismul istoric!”. Împreună cu Troeltsch, Scheler optează pentru afirmarea simultană a „spontaneității și apriorității”, dar *fără* „atemporalitate, valabilitate generală și absolută”, deci pentru o sinteză între valoare și istorie, după modelul hegelian al sintezei dintre logic și istoric.

La Scheler, arată un bun cunoscător al operei sale, „solidaritatea este un caracter fundamental al tuturor formelor de viață comunitară, cum sînt familia, clanul, neamul, comunitatea patriei... și poporul”⁴². Scheler a folosit, pentru astfel de comunități, imaginea trupului și a membrilor lui. În ce privește orizontul valoric al acestor comunități, Scheler a arătat că în ele predomină valorile vitale (*Lebenswerte*) care cimentează atît existența lor, cît și acțiunile indivizilor înăuntrul comunităților. Dar nu numai *existența* lor, ci și aria valorică de la „nobil” la „josnic”.

Pornind de la opoziția stabilită de către Ferdinand Tönnies în *Comunitate și societate*, sociolog pe care l-a prețuit foarte mult, Scheler a caracterizat „societatea” printr-o serie de trăsături care indică „civilizarea”, dar, totodată, pierderea solidarității, prin decăderea sau descompunerea (*Zerfall*) „comunității”, prin „interese egoiste” și „neîncredere”. În societate nu se mai trăiește „cu” ceilalți într-o comunitate solidară, ci individul „calculează”, avînd intențiile și gîndurile lui ascunse.

Fără să urmărească o succesiune istorică strictă a formelor de viață comunitară, Scheler a marcat deci opoziția de structură și orizont valoric dintre comunitate și societatea divizată. Faptul că Scheler pune comunitatea deasupra societății, din punct de vedere valoric, reiese din calificativul etic al „nobleței” sentimentului, care domină în comunitate, în timp ce pentru societate sînt caracteristice doar sentimentele utilului și plăcutului. O altă trăsătură a comunităților este trăirea colectivă a timpului (*Wirzeit*).

Scheler și-a exprimat îngrijorarea față de „sărăcia lumii valorice a celor mai mulți oameni din /epoca/ noastră” și a afirmat că acest fenomen nu se datorează unei carențe subiective general umane, ci are „alte temeiuri... care determină viziunea de rînd a omului civilizației noastre”⁴³. Această decădere spirituală este marcată prin predominanța satisfacerii impulsurilor și nevoilor, trăsătură caracteristică, după el, a „viziunii naturale”, adică primitive, despre lume (la acea vreme, etnografia modernă nu acordase decît prea puțin interes valorilor spirituale ale societății tribale⁴⁴.) Reținem însă intenția lui Scheler: de a critica civilizația contemporană.

Scheler nu s-a mulțumit însă cu aceste generalități. Fiind nu numai enomenolog, ci și sociolog, protestul lui împotriva societății în care trăia,

⁴⁰ Idem, p. 181.

⁴¹ Id., p. 182.

⁴² M. Frings, *op. cit.*, p. 2.

⁴³ Scheler, *op. cit.*, p. 275.

⁴⁴ Cf. C. I. Gălian, *Mit și cultură*, București, 1968, Edit. politică, și *Lumea culturii primitive*, București, Edit. Albatros, 1983.

a depășit plingerile, banale în acea epocă, asupra „crizei culturii”. Scheler a stabilit legătura între subiectivism, egoism și structura societății capitaliste. Cei care au vrut să construiască o metafizică subiectivistă a valorilor — arată Scheler — n-au dovedit că „valorile sint subiective”, ci au exprimat o trăire specifică „sistemului de concurență capitalist...”⁴⁵. Cei care neagă obiectivitatea valorilor de pe pozițiile egoismului și a concurenței nu-și dau seama că ei vorbesc în numele „unei trăiri istorice, /o trăire/ posibilă printre altele...”. Dezvăluind substratul etico-social al subiectivismului sau relativismului, Scheler își exprima nădejdea și gândul oarecum profetic, că „numai învingerea acelei trăiri a omului natural și a formei ei celei mai mărginite în epoca noastră, va libera accesul spre valorile obiective existente; zidurile închisorii care ne izolează de ele se vor năruși și pentru a spune astfel — lumina zilei... se va putea iarăși revărsa asupra ochiului nostru spiritual sensibil”⁴⁶. Fără să-și pună problema *cum* se va putea petrece această mare transformare a conștiinței valorice, Scheler pune în evidență legătura valorilor și istoria, opunând, într-un marcat contrast, prezentul (în criză) cu viitorul care va înlătura „mărginirea epocii noastre”. Principiul călăuzitor al acestei mari transformări rămânea *principiul solidarității*, la care Scheler se referă adesea⁴⁷. El imagina posibilitatea realizării unei „persoane colective” (*Gesamtperson*), pentru a sugera caracterul *valoric* al unei societăți în care să se poată dezvolta „persoana singulară”, individul (*Einzelperson*).

Printre formele de conviețuire socială — masă, societate, viață comunitară — „persoana colectivă” se înfățișează, în schema de filosofie scheleriană a istoriei, ca o ultimă și desăvârșită formă, pentru că în ea, „...fiecare individ este în același timp răspunzător pentru persoana colectivă — și pentru fiecare (alt) individ dinăuntrul persoanei colective, după cum persoana colectivă răspunde pentru *fiecare* din membrii ei”⁴⁸.

2. Omul și istoria

La Max Scheler, lucrarea care a căpătat titlul de mai sus, în traducerea franceză, ne prezintă un alt aspect al importanței istorismului în evoluția gândirii filosofului.

De fapt, termenul „istorism” este prea sărac față de bogăția de implicații pe care o reprezintă gândirea lui Scheler asupra istoriei și culturii în ultimii ani ai vieții sale. În primul rând, trebuie subliniat, că deși tocmai în acești ani lucra intens la pregătirea unei *Antropologii* masive, Max Scheler își precizează singur ceea ce s-ar putea numi o reorientare sau în orice caz o *completare* a acelei antropologii publicate cu titlul de *Situația omului în cosmos*. Scheler arată, prin studiul și conferința pe care le vom analiza, că tot atât de importantă ca situația omului în cosmos este *situația lui în istorie*.

Spre deosebire de concluziile optimiste care se desprind din *Situația omului în cosmos* (și care reiau, în fond, pe baza datelor științifice moderne, leitmotivul „omul-rege al creațiunii”) în *Omul și istoria*, deși fugar, este

⁴⁵ M. Scheler, *op. cit.*, p. 276.

⁴⁶ Idem, p. 277.

⁴⁷ Cf. *op. cit.*, p. 290, 533, 537, 550, 553, 555, 556, 557, 564, 579 etc.

⁴⁸ Idem, p. 555.

prezentă *neliniștea și îngrijorarea*: sentimente și reflecții pe care le provoacă faptul că războiul și perioada de după război se arată a fi „o epocă de sfârșiri”. Într-o astfel de epocă, concepția greacă despre *homo sapiens*, altădată socotită model dominant, îi apare ca fiind doar *una* dintre cele cinci concepții antropologice care circulau la acea vreme: este „o *invenție a grecilor*, a burgheziei cetății grecești...”⁴⁹, o concepție în care specia umană este considerată numai sub aspectul *stabilității* și al *altului rațional* pe care l-a făcut, distanțându-se de speciile animale. Logosul, sau mai larg: spiritul uman „rămâne în această concepție absolut același de-a lungul istoriei și el este identic la un popor sau altul, la o clasă sau alta”⁵⁰.

Scheler constată că ceea ce s-ar putea numi antropologia filosofică, nu s-a schimbat de la Aristotel până la Hegel, și el îl omagiază pe Hegel: „cea mai puternică personalitate filosofică (și totodată cea mai influentă pentru știința istorică) din perioada postkantiană”⁵¹. Scheler i se alătură lui Hegel în negarea constanței conștiinței, în străduința de a descoperi *devinirea spirituală* a omului, independentă de natura lui biologică. Hegel a integrat logosul grec în istorie, fără să-i știrbească valoarea; el a realizat „cea mai mare și mai expresivă” filosofie a istoriei, care însă, spre deosebire de nietzscheism și pozitivism, „ține de antropologia lui *homo sapiens*”.

Dorind să înfățișeze în chip obiectiv (dar nu imparțial!) toate concepțiile despre om și istorie, Scheler expune și teoriile naturaliste, pozitivistice, biologice (*homo faber*), din care însă reține aspectul valoros, „...inclusiv de către marii psihologi ai impulsurilor” (Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Freud și Adler). Scheler afirmă că el însuși se numără printre cei care ar vrea să facă din teoria impulsurilor „fundamentul filosofic atât al antropologiei și psihologiei vitale, cât și al sociologiei și psihoterapiei...”⁵².

După cum se știe, spiritul mobil și deschis al lui Scheler a dat într-adevăr o deosebită atenție *impulsurilor sau tendințelor* în explicarea omului (în *Situația omului în cosmos*.) Dar, după cum arătam cu alt prilej, Scheler a ținut *mai mult* la o definiție spiritualistă (și teistă) a omului: „la Scheler /în lucrarea citată/ capacitatea de împotrivire, de rezistență a spiritului față de biologic, este dusă la extrem: este o „negare” absolută, al cărei nonsens l-a dovedit neputința aplicării în viață a doctrinelor ascetice...”⁵³.

În *Omul și istoria*, Scheler este mai atent la determinismul istoric decît la integrarea impulsurilor într-o antropologie cu țel spiritualist și teist. Scheler nu trece deloc cu vederea doctrinele lui Marx, ale lui Machiavel și Hobbes, care relevă importanța ciocnirilor de interese economice și social-politice în istorie și, deși nu le acceptă ca teorii satisfăcătoare, subliniază că toate aceste teorii (inclusiv ale lui Comte, Darwin, Haeckel etc.) „...au ca punct comun o credință puternică într-o anume perfecționare a lucrurilor omenești, a omului însuși...”⁵⁴. Această trăsătură comună a concepțiilor naturaliste, pozitivistice, Scheler o *leagă de istorie*, împotriva acelor care proclamă decăderea omului, și vorbesc despre om ca „dezertor din viață” etc. pe motivul că spiritul, intelectul, tehnica l-au „depărtat” și chiar l-au „opus” vieții (Klages, Th. Lessing, diverși epigoni ai lui Schopenhauer). Era de așteptat ca Scheler să vestească această ideologie antiintelectualistă și pesimistă, care pretinde

⁴⁹ Max Scheler, *L'homme et l'histoire*, Paris, Aubier, 1955, p. 28.

⁵⁰ Ibidem, p. 32.

⁵¹ Id., p. 33-4.

⁵² Id., p. 46-7.

⁵³ C. I. Gulian, *Problematica omului*, București, Edit. Politică, 1966, p. 100.

⁵⁴ Scheler, *op. cit.*, p. 54-55.

că spiritul și viața sînt puteri antagoniste. De aceea, Scheler descifrează în ele „o axiologie brutal vitalistă...”, care desconsideră eforturile cu care a plătit omenirea crearea civilizației. Scheler respinge „omul dionisiac”, care este opus idealului tradițional în gîndirea europeană⁵⁵.

Îngrijorarea lui Scheler în fața epocii sale „sfîșiate” nu era pricinuită numai de răspîndirea curenților iraționaliste, biologiste, decadentiste etc., ci de înfățișarea *întregii* culturi a vremii. Trecutul cultural al Germaniei nu o ferea de primejdiile pe care le sesiza Scheler și pe care le putem considera specifice crizei istorice contemporane: „...te simți cuprins de o adevărată angoasă, cînd te gîndești la servitutea și apatia care cresc zi de zi și care amenință realmente să absoarbă și să scufunde... nu numai cutare sau cutare țară, ci întreaga lume civilizată” (subl. ns. — C.I.G.)⁵⁶.

Scheler a dat numai cîteva exemple de simptome ale decăderii culturale, ca, de exemplu, proletcultismul din acea perioadă în U.R.S.S. și obscurantismul fideist în S.U.A. Dar el a adăugat cu previziune profetică (vorbea în 1926) o pildă social-politică: fascismul italian, care pretindea să aibă ca fundament teoretic „o filosofie a istoriei de tip literar, emfatică și găumoasă”. Scheler arunca o privire și asupra „clericalismului arogant” din Spania și Germania, care atenta la autonomia universităților și a independenței spirituale. Scheler reproșa tineretului neocatolic faptul că, închizînd ochii în fața realității și uitînd de tradițiile demnității, „se află în căutarea... unui stăpîn, care să ne spună ce trebuie să gîndim, ce trebuie să facem și să nu facem”⁵⁷. Scheler presimțea astfel soarta Germaniei în care, după șapte ani, avea să se instaureze nazismul. Dar nu era doar o „presimțire”: vestejînd dogmatismul, ca și iraționalismul, scolastica clericală, antroposofia etc., Scheler enumera printre *simptomele grave* ale crizei culturii, „ideologiile tulburi ale mișcărilor rasiste, care... ne întunecă orizontul din toate punctele de vedere și nu înțeleg că situația mondială cere o nouă solidaritate a popoarelor Europei”⁵⁸. Scheler are deci marele merit de a fi sesizat și caracterizat criza civilizației, *incluzînd* în ea primejdia primară a ideologiei fasciste. Din acest punct de vedere *Omul și istoria*, deși în puține pagini, este un document umanist și antifascist, expresie a trăirii și a înțelegerii lucide a impactului istoriei asupra culturii.

Scheler nu pierdea firul roșu care îl călăuzea în ultimii ani ai vieții: edificarea unei *Antropologii filosofice*; în *Omul și istoria*, ceea ce-i nou este afirmația răspicată a imposibilității unei antropologii „care se inspiră numai din științele naturii”, pentru că cine pornește pe acest drum „...să fie atunci consecvent și să renunțe la ideea și valoarea culturii”⁵⁹.

„Omul este ființa care nu se poate mulțumi numai cu adaptarea la viață; Scheler respinge vitalismul, așa cum făcuse încă în *Etică* (partea a V-a) „Supraomul” — în sens biologic — „este o legendă”, biologul Weismann a arătat că omul este specia animală cea mai fixată. Pe de altă parte, nici o morală nu s-a putut întemeia pe postulatul că viața ca atare ar fi cel mai de seamă dintre bunuri. Nici valorile etice, nici cele estetice sau

⁵⁵ Nu știm cum ar fi arătat *Antropologia* finală a lui Scheler și, mai precis, cum ar fi rezolvat problema persoanei, nu ca temă lirică, ci ca fenomen de interferență esențială între biologie și istorie.

⁵⁶ Scheler, *ibidem*, p. 89.

⁵⁷ *Id.*, p. 93.

⁵⁸ *Id.*, p. 99.

⁵⁹ *Id.*, p. 116.

teoretice, nu pot fi justificate biologic, cum au crezut Spencer, Nietzsche sau Guyau. Viața este doar un mijloc spre valori.

După cum vom arăta în alt loc, Scheler nu s-a oprit în fața problemei pe care tocmai o impune concepția că „omul este cetățeanul a două lumi”, al lumii naturii și al lumii istoriei. Istoria, în perioadele ei de agravare a crizei, pune problema *salvării vieții* nu pentru că intensificarea trăirii individualiste a vieții ar fi o valoare, ci pentru că omenirea trebuie să găsească o soluție față de amenințările care îi primejdiesc existența. Scheler n-a văzut această față a lucrurilor; el era preocupat, în primul rând, să reafirme valoarea spiritului, valoarea proprie a persoanei umane, în spiritul „personalismului” propus încă în *Etică*. El credea că ne aflăm într-o *alternativă*: sau valorizăm viața ca bun suprem sau spiritul. În acest punct, Scheler *uita* că „omul este cetățeanul a două lumi”, că el este de fapt, în primul rând, *ființă istorică* și că superioritatea pe care i-o conferă spiritul nu-l ferește de tragicul istoriei. Continuând să se bizuie pe faptul că omul se bucură de „conștiința de sine”, ceea ce „il opune pe om nu numai vertebratelor superioare celor mai apropiate de el, dar chiar întregii naturi...”, Scheler se mîndrea cu oarecare naivitate: „Considerăm un *merit* particular al «ideii» noastre despre om, faptul că ea se acomodează totalei relativități a acestuia, ca obiect al unui concept elaborat de către științele naturii și psihologie” ⁶⁰.

Scheler nu trecea cu vederea perioadele în care omul uită de superioritatea lui ontică, el vorbește despre „regresele brutale către o relativă bestialitate” ⁶¹. Probabil că dacă ar fi apucat ororile nazismului, filosoful care credea într-o „umanizare veșnic posibilă”, ar fi reflectat mai adînc asupra valorii pe care o poate căpăta viața în astfel de perioade și ar fi cumpănit exaltarea „omului ca microcosm”, cu luarea în considerare a *eșecurilor* pe care le poate înregistra omenirea sub impactul crizei istorice.

Firește, nu trebuie nici o clipă să subapreciem realismul pe care îl reprezintă, pentru un fenomenolog, abordarea problematicei omului nu numai din punct de vedere eidetic, ci și în raport cu istoria. Deși nu se oprește la problema istoriei ca *obstacol* în calea realizării valorilor, Scheler atinge problema printr-o formulare pregnantă: „...multe ne-ar putea ajuta, dar nu sînt decît foarte puține în puterea noastră! Căci viața nu-i nici divină, nici diabolică — ea este *demonică* în sensul goethean al cuvîntului, așa cum este și ceea ce se cheamă „istorie”, — partea considerabilă de fatalitate, care se desfășoară cu placiditate prin toate constrîngerile puternice ale eredității, mediului, grupului, clasei, epocii — și sub mii de alte forme” ⁶². Fără să constituie pentru el o problemă, Scheler sesiza astfel puterea negativă a Necesității social-istorice care se ridică în fața conștiinței valorii și o învață că nu-i destul să credem în progresul conștiinței de sine, pentru ca să devenim *aidoma* zeilor.

Apropierea de istorie l-a dus pe Max Scheler la concepția istorică despre *modele* umane și cultură. El reproșa iluminiștilor lipsa simțului istoric, concepția lor despre o Rațiune sau Spirit deasupra timpului și spațiului, „eroarea de a nu fi remarcat dezvoltarea istorică și colectivă a *spiritului însuși*...” ⁶³. Dar Scheler nu se mărginea la *istoricitatea formelor gîndirii*,

⁶⁰ Nota în idem, p. 121.

⁶¹ Nota în idem, p. 121.

⁶² Id., p. 140.

⁶³ Id., p. 146.

problemă care îl preocupase adinec în *Formele cunoașterii și societatea*. El face să intre sub zodia istoriei toate culturile și toate modelele care au plutit în fața oamenilor. Veacul luminilor a nutrit credința greșită (Scheler exagerează numind-o „eroare fatală”) că „Umanitatea”, înțeleasă la modul universal-abstract, ar fi un model valabil pentru toți oamenii și pentru toate vremurile. Dar istoria ne arată că „orice persoană, orice colectivitate, orice profesiune, orice epocă... are o structură afectivă particulară, tendințele ei fiind ierarhizate într-o anumite ordine și în ideal moral propriu; de aceea, fiecare dintre ele își are *modelele ei particulare*”⁶⁴. (Mi se pare demn de relevat că această deschidere a axiologiei spre istorism are loc și la Nicolai Hartmann, care lucrează în acești ani (1926—1929) la monografia sa despre Hegel.)

Diferențierea *istorică și sociologică* pătrunde în viziunea filosofică a lui Scheler din ultima perioadă a vieții și ajunge să cumpănească chiar simțul aprioric al valorii! Scheler îi reproșează lui Kant, faptul că n-a cunoscut dezvoltarea istorică a spiritului „...și a formelor așa-zise «apriorice», în limbajul filosofic al școlii (forme), în virtutea cărora spiritul gîndește, sesizează intuitiv, evaluează, preferă anume valori etc.”⁶⁵.

Contestă Scheler caracterul aprioric al simțului valorii? Nu, Scheler nu merge atît de departe. El se mulțumește cu un echilibru între simțul aprioric și formele istorice în care acesta se manifestă, tot așa cum propune un echilibru între sfera naturii și sfera istorică în om. Scheler vorbește despre „cunoașterea culturală ca o *cunoaștere eidetică*...”; prin acest tip de cunoaștere se obține o „categorie”, o formă sau o regulă de a concepe toate faptele contingente care relevă aceeași esență. Astfel vorbește fenomenologul. Dar recunoașterea impactului istoriei îl duce pe Scheler la reluarea ideilor lui Herder și Hegel despre *varietatea istorică* a culturilor, adăugind o notă *sociologică*, deoarece el afirmă: „În fiecare *grup cultural* istoric, oricare i-ar fi numele, aflăm astfel de forme dobîndite și elaborate, ba chiar o lume întreagă de astfel de structuri, care se impun nu numai gîndirii și intuiției, dar și iubirii și urii, gustului și sentimentului estetic...”⁶⁶.

Scheler n-a mai avut cînd să adîncească această problemă centrală, miezul problematicii sau, în formulare hartmanniană: miezul aporeticii *valoare-istorie*. Merită însă reținută aprecierea caldă pe care o dă Scheler efortului lui Dilthey, „...de a surprinde aceste structuri în operele și producțiile unei aceleiași culturi colective și (efortul) de a înțelege transformarea lor istorică și ordinea succesiunii lor” (*ibidem*).

Aceste „structuri” care *se transformă ele înseși*, care se *înfățișează* ca o istorie („succesiune”) — sînt termeni foarte promițători. Pentru că nu mai implică esența de o parte și formele istorice pe care le îmbracă, de alta. Scheler este pe punctul de a trece de la esențialism la istorism: „simțul aprioric” s-ar *transforma*, deci n-ar mai fi aprioric. Simțul valorii sau conștiința valorii nu mai este „deasupra” sau într-o oarecare zonă misterioasă, ci îl cunoaștem sau îl experimentăm prin valorizările, prin actele, preferințele și creațiile oamenilor. „Această «structurare» se petrece, de asemenea, în individ, în cursul educației lui, sub presiunea condițiilor structurale de ordin social-istoric”⁶⁷.

⁶⁴ Id., p. 142.

⁶⁵ Id., p. 146.

⁶⁶ Id., p. 154.

⁶⁷ Id., p. 155.

3. Viziunea istorică în etică

După cum a mărturisit chiar Scheler în prefața la cea de-a doua ediție a celei mai de seamă lucrări ale sale, nevoia de a accentua caracterul absolut și obiectiv al valorilor, a fost o reacție împotriva relativismului și subiectivismului moral, ca și împotriva „nemaipomenitului dăsoare du coor al zilelor noastre...”⁶⁸ (1921). Și mai grăitoare este, în prefața la ediția a treia (1927) mărturisirea semnificației schimbărilor care s-au petrecut în conștiința filosofului: 1) slăbirea atât de marcată a elementului religios, „... încât el (autorul) nu se mai poate denumi un « teist »... La fundarea eticii pe vreo presupunere despre esențe și existențe, ideea și voința *Dreimătății* — autorul nu s-a gândit nici o clipă nici în această lucrare”⁶⁹. În schimb, arată Scheler, a crescut interesul său pentru *sociologia culturii*, preocupare adincă, iar nu tangențială, care l-a dus la publicarea amplei lucrări *Formele cunoașterii și societatea* (1926).

În această carte, subliniază Scheler, el s-a străduit să dea „... o teorie a evoluției organizărilor raționale specifice omului istoric”. Scheler declară că a vrut să facă o joncțiune între acele părți din *Formalismul*, pe care le numește „sociologie” (B.4, p. 495—621) și sociologia culturii. În sfârșit, deși își manifestă prețuirea pentru etica lui Nicolai Hartmann, Scheler ia poziție critică față de „obiectivismul și ontologismul” lui Hartmann, pentru că neglijează „viața morală a subiectului”⁷⁰. Dar Scheler se ridică mai ales împotriva „mult prea puținei atenții pe care o acordă Hartmann naturii istorice și sociale a oricărui etos viu și a ierarhiei lui particulare de valori. Și ca ființă spirituală, omul respiră numai în istorie și societate. Pe cât de puțin ași putea despărți teoria cunoașterii de marile probleme ale istoriei structurilor spiritului uman — pe tot atât de puțin etica de istoria formelor etosului”. Scheler nu acceptă analiza pură a virtuților sau valorilor morale practică de către Hartmann; această analiză, foarte prețioasă ca descriere fenomenologică, îi apăsă lui Scheler ca o „desprindere de structura comunităților și a istoriei, unde au fost mai înălți trăite...”⁷¹.

Că lucrurile nu stau chiar așa, se va vedea din paragraful pe care îl înclinăm lui Nicolai Hartmann. Dar obiecțiile de mai sus sînt foarte semnificative pentru schimbările survenite în viziunea lui Scheler, care declară în 1927, că perspectivele analizei valorilor le vede printr-o „filosofie evolutivă a conștiinței morale în istorie și societate” (ibidem). Max Scheler a murit în anul următor (1928) și nu și-a putut realiza dorința acestei împliniri istorice a operei sale. Această dorință nu era de natură pur intelectuală — de rotunjire teoretică a operei sale prin dimensiunea social-istorică, ci izvoia din faptul că el nu concepea să vadă „tăiată” legătura cu „cerințele ceasului ființei și vieții noastre omenești...”⁷².

Se știe ce pondere are viața emoțională în axiologia și viziunea despre lume a lui Max Scheler. Dar relevînd ponderea emoționalului, împotriva raționalismului abstract și a formalismului, Scheler nu l-a înțeles ca un

⁶⁸ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheethik*, Halle, Niemeyer, 1927, p. XI.

⁶⁹ Id., p. XIV.

⁷⁰ Id., p. XIX.

⁷¹ Id., p. XX.

⁷² Id., p. XXI.

argument pentru triumful iraționalismului și al subiectivismului, pe care le-a combătut cu fermitate. Cartea sa despre *Natura și formele simpatiei* (1913) pleacă de la noțiunea de *participare* (*Mitgefühl*) a individului la viața celorlalți, Scheler dorind să insiste, declara el, „asupra importanței ei pentru formarea și diferențierea grupurilor umane”. Scheler nu va pleda însă pentru o morală sentimentală a simpatiei, declarând-o, dimpotrivă, indiferentă pentru valoare. Este interesant de semnalat, că deși lucrarea nu-și propune folosirea metodei istorice, Scheler scrie că el respinge teoriile psihologice și metafizice asupra simpatiei, pentru că, după aceste teorii, „am fi închiși ca într-o închisoare în experiențele noastre reale, care variază de la un individ la altul, de la un popor la altul, de la o epocă istorică la alta...”⁷³.

Scheler aprecia „înainte de toate, în milă... mișcarea de simpatie care ne face să ne depășim propriul nostru eu...”⁷⁴ și să frângem iluzia egocentrismului. Dar nici simpatia, nici iubirea, nu înseamnă o contopire afectivă între eu și ceilalți; dimpotrivă, iubirea autentică constă în sesizarea, înțelegerea și aprecierea *altei* persoane, chiar total diferită de a noastră! Pentru că iubirea este legată nu de eu, ci de *persoană*. Simpatia este fondată pe iubire, iar nu iubirea pe simpatie. Iubirea și ura, depășind nivelul psihic, intră în sfera valorilor: „Iubirea și ura se adresează ... simbului-valoare...”⁷⁵; „...iubirea este orientată spre valori și, prin mijlocirea lor spre obiectele care sînt purtătoarele acestora, fără preocuparea de a ști cui aparțin aceste valori, — „mie” sau „altuia”⁷⁶. Printre obiectele iubirii se află și colectivitatea sau comunitatea, — concept de seamă în opera de mai târziu a filosofului; de pe atunci Scheler recunoștea necesitatea unei teorii complete a cunoașterii grupurilor colective.

Am subliniat aceste idei din cartea despre simpatie, pentru că ele prevestesc spre *care valori* se va îndrepta Scheler și mai ales pentru a marca opoziția sa timpurie față de individualism și subiectivism, opoziție care trebuie avută în vedere, pentru a înțelege personalismul lui Scheler.

La Scheler, impactul istoriei în ultima ediție a eticii sale, apărută înainte de moarte, nu e frapant prin numărul paginilor, dar este substanțial reprezentat.

În capitolul V din partea a doua din *Formalismul*, capitol intitulat *Etica materială a valorilor și evdemonismul*, Scheler a introdus un paragraf (3), în care discută „sensul tezei despre «relativitatea» valorilor”. Deși scopul urmărit în acest paragraf este respingerea subiectivismului pe baze antropologice (biopsihice), teza cea mai importantă pe care o desprindem este aceea că „tot timpul sesizăm valori în relațiile (umane) și în istorie, care nu ne sînt date în noi înșine și nici nu ne-au fost date vreodată”⁷⁷. Avem deci capacitatea de a intui, de a resimți sau de a *retrăi* (*Nacherleben*) valori din alte epoci, pe care le citim în creațiile, gândurile, realizările etc. altor oameni. Valorile nu sînt deci „fenomene ale conștiinței”, „în sensul că ele apar numai în intuiția interioară”. Valorile sînt obiective, ele nu depind nici de organizarea psihofizică, nici de psihicul uman.

În cursul argumentării critice împotriva subiectivismului, Scheler vorbește despre *varietatea în timp și spațiu* a valorilor: „Să ne gândim la deo-

⁷³ M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1928.

⁷⁴ Id., p. 8.

⁷⁵ Id., p. 224.

⁷⁶ Id., p. 226.

⁷⁷ Max Scheler, *Der Formalismus...*, p. 273.

sebirile extraordinare dinăuntru bogăției calităților pe care le posedă indivizii, popoarele, rasele, epocile și la excepționala capacitate plastică a oamenilor în această privință!"⁷⁸. Prin acest îndemn, Scheler sugera o problemă importantă: a *plasticității etosului*, -- capacitatea lui de a se îndrepta spre valori foarte variate, uneori chiar opuse, de la o epocă la alta. Dar el nu o tratează nicăieri ca o problemă de bază pentru tematica *valori și istorie*. Este însă limpede *sensul* final în care vedea Scheler rezolvarea acestei probleme fundamentale: „Atît pentru omul istoric” /adică dintr-o anumită epocă, deci în opoziție cu omul abstract-C.I.G./ „cît și pentru individ, capacitatea de evoluție a simțului valoric este nelimitată...”.

Scheler folosește termenii de bază ai unei viziuni istorice asupra valorilor. Într-un pasaj despre Nietzsche — și Scheler este unul din foarte puținii mari filosofi contemporani, care și-au dat seama de intuițiile istorice ale lui Nietzsche —, Scheler vorbește despre „experiență istorică” și despre „conștiință istorică”. Deși aceste noțiuni apar oarecum întâmplător în textul lui Scheler, ele sînt totuși folosite pentru a sublinia faptul că „modelul viu” (*das Vorbild*), care joacă un rol atît de însemnat în etica lui Scheler, nu stimulează numai prin „măreția” lui; influența modelului „... trebuie să capete o anumită formă a *imaginii* acestei influențe în continuitatea conștiinței istorice...”⁷⁹.

Filosoful a putut trata năstingherit despre *Relativitatea istorică a valorilor etice*, despre tipurile istorice ale etosului, pentru că el a înțeles foarte bine — am spune: în spirit hegelian — că este falsă concluzia despre „lipsa de valabilitate generală și de obiectivitate”, pe care o trag relativiștii simpliști din varietatea istorică a moralelor.

Scheler a considerat — ca și Platon și Hegel — că *esențială* este *distanța* dintre valorile obiective și conștiința valorică, iar nu faptul că valorile își schimbă ierarhia⁸⁰. În capitolul despre *Relativitatea istoriei* din *Formalismul* este vorba numai despre colectivitatea *istorică*, iar nu antropologică, subiectivă, a valorilor. Scheler folosește o analogie grăitoare: astronomia nu s-ar fi născut, dacă astronomii ar fi socotit corpurile cerești drept complexe de senzații subiective.

Istoria spirituală a omenirii de pînă acum, arată Scheler, ne înfățișează o mare varietate de valori, iar cea viitoare va îmbogăți universul valorilor cu alte stele călăuzitoare. Deși mărturisește cu regret că el însuși n-a putut-o face, Scheler subliniază importanța metodologică de bază pentru axiologie a „studiului istoriei faptelor morale”⁸¹. Varietatea acestor fapte trebuie văzută prin prisma valorilor: dacă, de pildă, la o populație primitivă fumatul este socotit o nelegiuire, analiza situației faptice arată că pedeapsa pentru această crimă provine din grija pentru sănătatea colectivității. „Prețuirea bunei stări vitale a poporului este aceeași ca la noi” (*ibidem*). De aceea, conduitele și instituțiile atît de variate (etnologic) și schimbătoare din punct de vedere istoric, trebuie verificate axiologic: „... dacă sînt numai schimbări în prețuirea bunurilor sau sînt schimbări ale evaluării morale sau ale altor evaluări valorice”⁸². Studiul comparat al moralelor și aprecierilor valorice nu trebuie să fie asociativ, haotic, ci să ia în considerare oameni sau

⁷⁸ Id., p. 274.

⁷⁹ Id., p. 537.

⁸⁰ Cf. C. I. Gulian, *Axiologie și istorie*, capitolele despre Platon și Hegel.

⁸¹ Scheler, p. 307.

⁸² Id., p. 308.

colectivități avînd aceleași condiții de viață. Scheler se apropie aici de ideea metodei comparativ-istorice, care nu ia „exemple” la întîmplare (cum făcea, de pildă, Frazer), ci *confruntă* tipuri istorice de societăți și valori. Interesantă este și observația că „variațiile și dezvoltarea evaluărilor morale nu sînt în principiu niciodată urmările clare ale altor variații și mai ales nu /sînt consecințe/ ale culturii intelectuale...”⁸³. O civilizație înaltă poate fi însoțită de primitivitate morală.

Scheler deosebește patru straturi principale pe care trebuie să le aibă în vedere „considerarea istorică”: a) schimbările care survin în simțul valoric, schimbări care pot fi cuprinse sub conceptul de *etos*, și căruia, în sfera intelectuală îi corespunde „concepția despre lume”; b) schimbările care se petrec în *judecarea* actelor prin care se manifestă valorizările (*etice*); c) schimbările care se petrec în instituții, relații umane etc., ca, de pildă, căsătoria, furtul, minciuna; d) schimbările ce au loc în *sfera moralității practice*, care se raportează la *norme*, aparținînd raporturilor valorice existente. „Valoarea acestei comportări practice este cu totul și cu totul relativă fiecărui «etos» și nu poate fi niciodată măsurată după etosul unei alte epoci...”⁸⁴.

Un deosebit interes prezintă ultima „recomandare” metodologică pe care o dă Scheler: să nu fie confundate cu schimbările mai sus menționate valorile incluse în *moravurile tradiționale*, valorile „înrădăcinate în tradiția autentică...”. La *originea* moravurilor și datinilor aflăm „... aproape întotdeauna acte și acțiuni, care sînt nemijlocit relevante ca morale...”. Un act sau o acțiune împotriva moravurilor este imorală, „... deoarece în alegerea acțiunilor, care se bazează pe tradiție, participă deja *etosul*, care (de altfel) dă criteriul moralității practice”⁸⁵.

Scheler nu și-a pus însă întrebarea: *de ce* valorile etosului „tradițional” sau popular au un statut special și în ce constă el? Iar dacă ar fi confruntat problema *originilor* sau rădăcinilor acestor valori cu problema apriorismului simțului valoric, Scheler s-ar fi angajat poate într-o chestiune hotărîtoare, dar pe care el nu simțea nevoia să o pună. Formulată pe scurt — doar ca întrebare — problema s-ar înfățișa astfel: de ce mai este necesar simțul aprioric al moralei, din moment ce etnologia (chiar pînă la acea dată) a dovedit pe larg însemnătatea regulilor de conviețuire în societățile tribale și caracterul comunitar al moralei lor?

După cum s-a văzut mai sus, Scheler a subliniat importanța principală a cercetării istorice în axiologie; apoi a dat el însuși unele pilde (*Burghezul* în *Aufsätze und Abhandlungen*) și mai ales, după cum urmează să arătăm: a contribuit la punerea bazelor unei sociologii istorice a cunoașterii.

În ce privește *geneza* moralelor, Scheler enunță un principiu important. Cu prilejul criticii la care supune hedonismul și „tendința oarbă spre muncă” (în sensul lui Max Weber, care lega etica protestantă a muncii de apariția capitalismului), Scheler scrie: „Dar etica și psihologia n-au *nici un* temei să-și justifice acest tip «de morală» printr-o teorie... Ca genealogie a moralelor, ea are mai curînd sarcina să lege acest tip de trăire și originea lui de *cauze istorice* concrete...”⁸⁶.

⁸³ Id., p. 309.

⁸⁴ Id., p. 310.

⁸⁵ Id., p. 311.

⁸⁶ Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, Der Neue Geist-Verlag, 1926, p. 25-26.

4. Valoarea teoretică și istoria

Faptul că tratăm tema „istoria și valoarea cunoașterii” după tematica istorie și valori etice, nu-i întâmplător, ci determinat de chipul în care a conceput Scheler raportul dintre etic și teoretic. „Formele cunoașterii” — pentru că Scheler distinge mai multe tipuri de cunoaștere, ceea ce îi conferă un rol de precursor — sunt determinate de societate, de tipuri de societate, dar nu direct, ci prin mijlocirea etosului.

Există și sociologii statice ale cunoașterii: autorul se oprește la o societate, la o clasă sau la un grup social și stabilește legăturile dintre structura socială și caracterul cunoașterii. Scheler însă subliniază încă din introducere (*Probleme ale unei sociologii a cunoașterii*) caracterul dinamic al concepției sale. Și nu numai printr-un subtitlu, ci în primul rând prin stabilirea unui principiu istoric, pe care îl socotește valabil pentru întreaga „sociologie a culturii”, deși de valorile estetice și religioase Scheler nu s-a ocupat decât în treacăt. El scrie: „Formele de mișcare ale speciilor de cunoaștere reprezintă numai un caz special al acestei mari și cuprinzătoare probleme a sociologiei dinamice a culturii”⁸⁷. Deși critică „europocentrismul” lui Hegel, Max Scheler își însușește ideea hegeliană fundamentală despre „păstrarea” și „depășirea” dialectică a cunoașterii (*Aufheben*). Scheler prețuia, de asemenea, în opoziție cu „teoria kantiană despre stabilitatea Rațiunii”, concepția lui Hegel despre evoluția categoriilor și ideea sa genială despre sinteza dintre logic și istoric.

Scheler a atins chestiunea crucială a importanței etosului în evoluția culturii: „Concepția teoretică deoparte și lumea practică (politică, economică, socială) își corespund nu pentru că una din aceste lumi o determină pe cealaltă, ci fiindcă ambele sunt determinate, simultan și egal originar, de unitatea structurii noi a etosului și instinctelor”⁸⁸. Scheler subliniază că „în istoria omenirii, sistemele categoriale ale viziunii, gândirii, valorizării, care se formează și se transformă, sunt determinate clasial nu din punct de vedere al valabilității și originii lor posibile, ci prin selectare și alegere”⁸⁹. În altă parte a lucrării, aflăm o formulare și mai pregnantă: „Numai diferitele alegeri ale formelor gândirii — nu ele însele ca atare — sunt determinate sociologic și istoric”⁹⁰.

Scheler a atins și o altă problemă crucială în axiologie: aceea pe care am numi-o problema antinomiilor valorice, problemă impusă de fenomenul deosebiriilor și ciocnirilor dintre purtătorii de valori în morală, religie, filosofie, artă etc. de-a lungul istoriei universale.

După principiul enunțat de Scheler, pe care l-am citat mai sus, el deosebește atitudini valorizante opuse, pentru că ele aparțin fie unei clase „superioare” (*Oberklasse*), fie unei clase dominate (*Unterklasse*). Clasei dominante îi sunt proprii „retrospectivismul istoric”, viziunea statică și teleologică, idealismul („lumea ideilor”), spiritualismul, apriorismul, intelectualismul, viziunea pesimistă retrogradă, gândirea de tip identist, „în opoziție cu gândirea ‘dialectică’ sau căutătoare de contradicții” (aici este limpede influența marxismului). Claselor dominate le-ar fi proprii trăsături ale unei viziuni opuse: retrospectivismul valoric (*Wertretrospektivismus*), viziunea devenirii, concepția mecanicistă, realismul (lumea concepută ca ‘obstacol’), materialism, inducție și empirism, practicisim, viziune optimistă asupra viitorului și pesimistă

⁸⁷ Idem, p. 259.

⁸⁸ Id., p. 119.

⁸⁹ Id., p. 204.

⁹⁰ Id., p. 240.

asupra trecutului, tip de gândire care descoperă contradicțiile sau gândirea dialectică. Orice om inițiat în istoria filosofiei nu poate să nu recunoască faptul că Scheler a caracterizat, aproape fără greș, viziunile antitetice despre lume, reprezentative pentru clasele dominante și clasele dominate, pornind mai ales de la gândirea modernă.

Scheler a dat caracterizări concise și la fel de pătrunzătoare cu privire la evoluția filosofiei medievale și moderne (până în veacul XVIII), sesizând raportul dintre opozițiile de viziuni filosofice și luptele de clasă: „Cit de evident este faptul că această evoluție este totodată o *imagine a luptelor dintre stările sociale și dintre clase...*”⁹¹. Scheler se declara de acord cu analizele făcute istoriei gândirii din această perioadă de către sociologii P. Hönigsheim și Troeltsch.

În linii mari, arată Scheler, în Europa, raționalismul și tehnica au învins, — datorită ridicării burgheziei, „dogma bisericească și biserica, *dușmana înăscută, cea mai puternică, a oricărei dezvoltări autonome*” (ibid.). În China, India și Japonia au dominat idealul înțeleptului și toleranța față de religie, dar exigența față de monarh, conceput ca răspunzător pentru tot ce dăuna poporului. În Europa, biserica s-a servit de puterea ei pentru a înăbuși îndoiala, spiritul gândirii libere. Metoda scolastică era legată de principiul *autoritar*, tip de gândire „care nu poate fi concepută decât ca o treaptă istorică...”⁹². Iar în timpurile moderne, faptul care ne explică puterea de atracție pe care o mai exercită biserica este”... indiferența *maselor* în ce privește concepția despre lume, — cel mai puternic sprijin a celor mai vechi și dure puteri conservatoare”⁹³. În alt loc, Scheler critică amestecul bisericii în învățămînt⁹⁴.

Scheler atrage, de asemenea, atenția — în termeni destul de tari — asupra primejdiei iraționalismului în cultura contemporană, socotind că sociologia cunoașterii îi poate dezvălui caracterul „*puternic reacționar*”⁹⁵ (din păcate, Scheler pune în aceeași oală iraționalismul cu pozitivismul, marxismul și neoscolastica).

Asupra istorismului aplicat, aflăm la Scheler aprecieri elogioase de principiu și critici ale interpretării materialist-vulgare. Ca și mulți alți gânditori ai vremii, Scheler respinge pe drept „determinismul economic”; el era cu atât mai în drept să o facă, deoarece după cum s-a văzut mai sus, el pusese pe prim plan rolul *etosului*, care, deși se află în fața unor valori determinate istoric, poate și trebuie să *opteze* pentru sau contra acestor valori. În chip profetic, Scheler respinge noțiunea absurdă a caracterului de clasă al științei⁹⁶, dar nu făcea distincția necesară dintre știință și viziune despre lume, deși el însuși vorbea despre școala cinică și alte concepții eleniste, caracterizându-le drept „...ideologia oprimaților” și aproba analogia pe care o făcuse Spengler între această ideologie și cea a „socialismului proletar modern”⁹⁷. Scheler a vorbit cu înțelegere istorică, dar și cu căldură, despre „patosul muncii...” care și-a aflat cea mai energică expresie⁹⁸ în cuvintele despre muncă din teoria lui Marx.

⁹¹ Id., p. 80.

⁹² Id., p. 87.

⁹³ Id., p. 88.

⁹⁴ Id., p. 183.

⁹⁵ Id., p. 186.

⁹⁶ Id., p. 97.

⁹⁷ Id., p. 95.

⁹⁸ Id., p. 233.

Uli

Scheler critica atât ideologia burgheză, cât și cea proletară, pe motivul „pragmatismului” lor, adică al intenției” de a face din orice cunoaștere un instrument al muncii...”⁹⁹ (!). El înțelegea însă și aproba denunțarea de către Marx a „metafizicii” profitului: „Cu deplină dreptate numește / Marx / acest soi de « religie » a clasei burgheze « ideologia » nudă a intereselor ei de clasă...”¹⁰⁰.

În pofida unor critici și a neînțelegerii unor aspecte ale istorismului, Scheler l-a pus pe Marx alături de Lao-dzi, Platon, Aristotel, Descartes, Kant și Hegel, adică în rîndul gînditorilor care au avut „cea mai mare putere sociologică asupra istoriei grupelor sociale, determinînd, dincolo de școlile lor... *felul de a gîndi* al maselor și al unor întregi epoci...”¹⁰¹. În opoziție cu aceste ideologii pozitive, Scheler critica „ideologia statal-politică și crearea de mituri a celor ce dețin puterea politică (însăși Academia prusiană s-a numit pe sine „Garda Hohenzollernilor”) și legătura stabilită între biserici și partidele lor prin stat”¹⁰².

În cadrul sociologiei cunoașterii, Scheler a sesizat și probleme de seamă ale sociologiei religiei, relevînd forțele sociale care au avut în trecut și au și în prezent interesul de a se opune dezvoltării științelor. La baza dezvoltării acestora din urmă, Scheler a constatat iarăși cauze social-istorice. În problema „muncă și cunoaștere”, căreia i-a închinat a doua parte a lucrării sale (p. 233 — 488), Scheler stabilește cinci puncte ale cercetării, printre care cel dintîi este „istoric-sociologic”. Aceasta înseamnă că pe baza unei confruntări temeinice a istoriei științelor și filosofiei cu istoria formelor tehnice:, trebuie arătat *de la caz la caz*, cum a avut loc cooperarea dintre tehnică și știință, cînd și care a avut rolul conducător; cum, pe de o parte, s-au transformat sarcinile și trăsăturile generale ale științei prin stabilirea unei noi sarcini tehnice și cum, pe de altă parte, știința a reacționat, influențînd tehnica energiei, istoria mecanicii; a teoriei căldurii etc. (sînt gînduri care ne frapază ca vestitoare ale problematicii contemporane a revoluției tehnico-științifice!).

Scheler afirmă că „reiese foarte limpede cum pretutindeni, sarcinile tehnice au constituit impulsul pentru diferitele părți ale matematicii și științelor naturii”, și că „logicizarea riguroasă și sistematizarea rezultatelor a fost totdeauna ulterioară...”¹⁰³. La originea teoriilor științifice se află deci descoperirile tehnice, iar nu „pura voință de cunoaștere”, subliniază Scheler. Tabloul modern despre univers nu se datorează „formelor constitutive ale gîndirii” (Kant), acestea sînt numai „un mod posibil de gîndire”, care a fost impulsionat de anumite forțe istorice, de o anumită „orientare a intereselor și valorizărilor” burgheziei din epocă modernă. Programul uriaș al explicației mecanice și matematice s-a datorat „...unei noi voințe de putere și de muncă ale unei societăți noi care se ridică”¹⁰⁴.

Scheler a criticat în general teoria științei sau cunoașterii „pure”. Citîndu-l pe Epictet, care afirmase că „știința pentru știință” este „pură vanitate”, Scheler arăta însă cum trebuie înțelese nevoile care impulsionează gîndirea, fără să cădem în pragmatism (în lucrarea lui Scheler, critica pragmatismului alcătuiește un capitol întins).

⁹⁹ Id., p. 484.

¹⁰⁰ Id., p. 486.

¹⁰¹ Id., p. 94.

¹⁰² Id., p. 183.

¹⁰³ Id., p. 238.

¹⁰⁴ Id., p. 240.

Critica teoriilor despre cunoașterea „pură” se bazează la Scheler pe psihologia modernă a instinctelor, impulsurilor (*Triebe*), dar după cum s-a văzut deja, și pe istorie. Concepția antropologică scheleriană se caracterizează prin așezarea spiritului deasupra realității psihice și biologice; spiritul nu plutește în văzduh, el își are rădăcinile adânc înfipte în „structura instinctelor” (*Triebstruktur*). „Asemenea tuturor lucrurilor pe care le iubim și le căutăm, și cunoașterii trebuie să-i revină o valoare și un sens ontic. A ști pentru a ști — este ceva tot atât de nebunesc ca și 'arta pentru artă' a estetilor”¹⁰⁵. Desigur că pragmatistii n-au dreptate, când afirmă că orice cunoaștere are drept scop doar utilul, cu toate că nu se poate tăgădui o cunoaștere care există numai în vederea stăpînirii practice „...sau mai bine zis: a cărei alegere a obiectelor și caracterelor obiectelor există numai în vederea stăpînirii lor”. Științele naturii reprezintă această nevoie de stăpînire a naturii, dar știința este totodată și nevoie de cunoaștere pentru persoană, pentru formarea spirituală (culturală) a persoanei (*Bildungswissen*). În concepția lui unilaterală, pragmatismul nu vede însă această nevoie spirituală, care nu tinde la stăpînirea lumii exterioare, ci la creșterea și îmbogățirea lumii interioare. Autocunoașterea, căutarea înțelepciunii, „cunoașterea valorilor” — n-au nimic comun cu utilitatea dominării lumii și totuși și ele reprezintă un scop „practic”, așa cum l-a înțeles Kant.

Din punct de vedere istoric, după cum s-a văzut, apariția burghéziei a stimulat constituirea științei moderne — nevoia soluționării unor probleme tehnice. Pe plan antropologic s-a petrecut o schimbare decisivă: „...o nouă voință de stăpînire a naturii și o nouă credință în realizarea pînă la capăt a acestei voințe de stăpînire...”¹⁰⁶. S-a cristalizat „...un nou etos și o nouă structură a tendințelor omului, ceea ce a avut drept urmare un nou mod și o nouă formă a gîndirii”. De altfel, încă din introducerea cărții, Scheler marcase, ca unul din punctele de vedere ale lucrării, cercetarea chipului în care se împletesc în analiză „...valorizărilor, idealurilor etc. factorii cauzali psihici și istorici”¹⁰⁷.

Scheler a fost împotriva lui Max Weber și alături de Marx, în problema caracterului originar înconștient al trăirilor, dorințelor, scopurilor. Situația social-istorică trezește porniri, dorințe, afecte etc., pe care individul nu le traduce de la început în concepte. Faptul că cineva — exemplifică Scheler — aparține păturilor privilegiate sau oprimate, faptul că este funcționar prusac sau *culi* chinez — „despre aceasta nu are nevoie să 'știe', nici măcar să 'presimtă', nici el, nici altcineva. În ultima instanță, este valabilă pentru noi teza lui Karl Marx: *existența (Sein)* omului — este aceea după care se orientează întreaga lui „conștiință” posibilă; „cunoașterea”, limitele înțelegerii și trăirii”¹⁰⁸.

Scheler reamintește apoi concepția sa antropologică: „...orice act real al unui om este simultan spiritual și instinctiv” (*geistig und triebhaft*), fapt care îl determină să deosebească o „sociologie a culturii” și o sociologie a realității (*Realsoziologie*). Dar Scheler n-a fost întotdeauna atât de explicit, și a lăsat deschisă problema raportului dintre istorie și psihic. Nu-i întâmplător faptul că în cartea lui de antropologie filosofică *Locul omului în cosmos*, Scheler uită că omul este situat și în istorie. Dar această „uitare” este

¹⁰⁵ Id., p. 249.

¹⁰⁶ Id., p. 320.

¹⁰⁷ Id., p. 3.

¹⁰⁸ Id., p. 2.

bine compensată de prelegerile reunite sub titlul „Om și istorie”,
de care ne-am ocupat mai sus.

5. Sociologia cunoașterii și problema alienării

În cadrul analizelor raportului dintre știință, tehnică și economie, Scheler a evidențiat legătura dintre structura socială și alienare. Exemplul pe care îl folosește este societatea medievală, care era ierarhizată în așa fel — arată Scheler — încât determina nu numai o inhibare a cunoașterii, ci și o principală desconsiderare a valorii omului.

În viziunea ontologico-teologică a bisericii, arată Scheler, lumea este considerată ca o serie de trepte, ultima treaptă fiind Dumnezeu însuși, întrucât de-abia el este existentul cel mai independent (*ens a se et per se*) și în al doilea rând, el fiind și știința care există la modul infinit...¹⁰⁹. Această denaturare a ontologiei de către o axiologie teologică (și teleologică) este legată de raporturile dintre stările sociale (*Stände*). Biserica, statul, stările sociale, principalele profesii — sînt instituțiile care determină valorizările etice și estetice. Viziunea ontologico-teologică medievală vrea să impună o anumită „ordine a lumii”, — o ordine, în care „papa este soarele, iar împăratul — luna”. În fapt, arată Scheler, structura socială medievală, cu ierarhia ei specifică „este proiectată în chip inconștient... după legea primatului structurii sociale față de toate celelalte structuri ale existenței...”¹¹⁰. Într-o astfel de viziune, „... cel care aparține stării inferioare este pentru cel ce aparține unei categorii sociale superioare — nu numai ceva *deosebit* din punct de vedere existențial... ci este relativ inexistent sau ceva al cărui mod de existență însăși este mai *dependent*”.

La baza concepției scolastice, concepție preluată de la Aristotel, după care ceea ce *acționează* este superior fenomenului asupra căruia acționează (sau care *îndură* acțiunea), Scheler constată un raport de *dominare și alienare socială*. În viziunea scolastică medievală (ar trebui să precizăm: a categoriilor sociale dominante) „omul din stările sociale inferioare nu există în același mod /ca stăpînii/ — fie el bun sau rău —, aceasta-i o chestiune aparte, morală; un alt contrast: el este mai puțin de sine stătător, el este într-un mod neautonom... Ideea unei ierarhii i se impune omului mai întîi în lumea socială, apoi este lesne transpusă asupra naturii...”¹¹¹.

Deși nu discută cu istorici ai filosofiei medievale, este limpede că Scheler nu admite apariția *întîmplătoare* a ideilor medievale despre natură și existență, nici nu le poate accepta ca un dat inexplicabil, care trebuie luat ca atare. După cum arată într-un alt loc, Scheler consideră *etosul* drept complexul de „reguli preferențiale spirituale sau, mai simplu: al valorilor și ideilor călăuzitoare...”¹¹². Aceste valori și idei sau, cum spune Nietzsche: aceste *valorizări* — nu țin de „natura omului”, nici nu sînt inexplicabile, ci le constatăm în cadrul unor structuri sociale. „Structura societății, a naturii vii, a celei nevii... și a cerului — este în lumea medievală tot timpul aceeași: aceea a unei ierarhii stabile a puterii și existenței, care este totodată... o ierarhie a valorilor”.

¹⁰⁹ Id., p. 133.

¹¹⁰ Id., p. 234.

¹¹¹ Id., p. 133.

¹¹² Id., p. 101.

Această stabilitate și ierarhie care comandă o anumită viziune se schimbă odată cu dislocările istorice; „valorizarea aceasta (medievală) se schimbă mai întâi sau „precumpănitor” în lumea socială”¹¹³. Gândirea începe să se emancipeze treptat de inhibițiile afective odată cu apariția societății moderne burgheze. Individualismul și raționalismul, noua distanță obiectivă față de natură, noua conștiință de sine — toate acestea sînt trăiri noi, „ale unui nou tip uman ...”, care nu se datorează evoluției autonome a „Rațiunii”, ci datorită istoriei: el este „un nou tip uman sociologic...”. Marile prefaceri istorice care caracterizează lumea modernă determină trăiri care duc la scindarea ontologiei de teologie și teleologie. Fiecare fenomen începe să fie considerat independent de schema ierarhiei valorice medievale, care este treptat înlăturată. Fenomenele naturii devin „trepte ale materiei”, iar vechea imagine despre lume rămîne osificată, valabilă doar pentru „școlile tradiționaliste ale filosofiei bisericești”.

Progresele gândirii, în știința și filosofia modernă, sînt „o consecință a descompunerii progresive a ordinii stărilor sociale”. Viziunea statică, incremenită, a evului mediu, este împinsă la o parte de noua concepție dinamică, de triumful *devenirii*, concepută ca un fluviu, care aduce mereu și mereu alte forme (ale societății, ale naturii organice și anorganice). Totodată, „pentru societatea omenească de-abia acum a devenit posibilă gândirea istorică modernă, care consideră toate formele și articulațiile societății ca principal trecătoare...”¹¹⁴ (de fapt, conștiința istorică începe să se afirme de-abia la sfîrșitul veacului XVIII).

În capitolul final al acestei voluminoase și valoroase lucrări, în care apare în chipul cel mai pregnant și aprofundat simțul istoric al lui Scheler, autorul arată că, deși a avut mari merite istorice, concepția materialist-mecanicistă „...n-a fost decît o „ideologie” a societății burgheze în ascensiune...”¹¹⁵, împotriva căreia avea să se ridice „contraideologia clasei noi a proletariatului...”. Scheler deplîngea faptul că pentru această ideologie „orice știință devine instrument în slujba muncii”. El era însă de acord cu Marx în ce privește caracterizarea „metafizicii burgheze” drept „religie” a clasei burgheze, adică „pura ideologie a intereselor ei de clasă”¹¹⁶.

NICOLAI HARTMANN: DE LA FENOMENOLOGIE LA REALISM CRITIC ȘI ISTORISM

Și la Nicolai Hartmann, ca și la Scheler, de la care a pornit în problematica valorilor, cred că se pot deosebi cele două tendințe divergente: esențialism și istorism. Apariția voluminoasei lucrări *Ethik* (1925) dovedește cît de profund a depășit Hartmann neokantianismul școlii de la Marburg: în ciuda menținerii și dezvoltării tezei de bază a idealității sau esențialității

¹¹³ Id., p. 135.

¹¹⁴ Id., p. 137.

¹¹⁵ Id., p. 484.

¹¹⁶ Id., p. 486.

valorilor, filosoful german a înțeles *Etica* sa ca un răspuns la criza morală și spirituală care a urmat primului război mondial. În al doilea rând — dar nu în sensul de „secundar” — concepția despre etos și valori a lui N. Hartmann nu trebuie luată ca atare numai din *Etica* sa, ci și confruntată cu alte probleme și poziții din întreaga sa operă. După cum vom încerca să arătăm, chiar teze fundamentale ale ontologice sale vin în sprijinul construirii unei axiologii pe baze realiste și a unei teorii a culturii deschisă spre istorie.

1. Etica valorilor ca răspuns la criza istorică

Deși prima sa carte apărută după război a fost *Principiile unei metafizici a cunoașterii* (1921), este evident că problematica valorilor și, în primul rând, a eticii au fost trăite și gândite în aceeași perioadă grea și tulbură, în acea epocă de derută, în care cele mai tentante erau soluțiile subiectiviste: hedoniste, evazioniste sau pesimiste. Pentru Germania mai ales, așa cum ne-o înfățișează romanele lui Erich Maria Remarque în *Camarazii*, autorul primei înfățișări zguduitoare a ororilor războiului (*Pe frontul de Vest nimic nou*) și a urmărilor lui. Dar și în țări ca Anglia cu solide tradiții, bucuria supraviețuirii s-a transformat în goana după plăceri, senzație („les années folles” în Franța), „viață liberă”, „emancipare” de valorile tradiționale (John Galsworthy), descumpunere morală (în romanul *Fabian* al lui Erich Kästner). După înfrângere, deruta și sentimentele revanșarde manipulate de către marele capital au pregătit instaurarea nazismului.

Împotriva iraționalismului, subiectivismului și a spiritului de aventură, care domnea în Germania deceniului al treilea, s-au ridicat mari scriitori ca Thomas Mann, Remarque, Hermann Hesse, Alfred Döblin, Berthold Brecht etc. Filosofii însă păstrau o atitudine de contemplare sau rămâneau indiferenți, în afara istoriei, sau se lamentau de existența crizei spirituale, despre care credeau că se poate rezolva tot numai pe plan spiritual (*Liebert*).

Problematica crizei se pune cu atât mai stingent, cu cât cartea lui Spengler (*Declinul Occidentului*) era răspândită în zeci de mii de exemplare și stîrnise dezbateri aprigi, în general cu concluzii critice și disprețuitoare din partea filosofilor și oamenilor de știință. Dar acestea nu erau un răspuns la criză.

Kafka. Curînd după încheierea primului război mondial, Kafka, grație puternicei lui imaginații spirituale, a sesizat printr-o parabolă specificul situației sau erei noi, care începea pentru omul contemporan. Această situație de criză era trăită interior, dar determinarea ei era obiectivă. (Parabola pe care o redăm mai jos se află cuprinsă în seria de *Note din anii 1920*).

„El /omul/ are doi adversari. primul îl împinge din spate de la începuturi, al doilea îi barează drumul care i se deschide. Firește, primul adversar îl susține în lupta lui împotriva celui de-al doilea, fiindcă vrea să-l împingă înainte, iar cel de-al doilea îl susține, în lupta cu primul ... Dar toate acestea se petrec pe plan teoretic, pentru că, pe lângă cei doi adversari în luptă, există el însuși — și cine-i cunoaște intențiile? Visul lui totuși este ca la un moment dat, într-o clipă de neatenție — și pentru ca să se întîmple asta ar trebui o noapte mai întunecată decît a fost vreodată — să părăsească dintr-un salt cîmpul de luptă și să se poată înălța, datorită experienței luptei pe care o are, pe poziția de arbitru, deasupra celor doi adversari, care se luptă unul împotriva celuilalt”.

Kafka a înțeles că ridicarea deasupra luptei dintre forțele adversare ale istoriei — este un vis. Istoria spiritualității veacului XX a confirmat neputința de a nu alege. Și, după cum spunea Malraux în *L'Espoir*, acțiunea (revoluția) „îi salvează pe cei care o fac”. Chiar cînd intelectualul constată decalajul dintre model și realitate, singura soluție de viață — întrucît „înălțarea deasupra luptei” dintre progres și regres este un vis — nu poate fi decît acțiunea. Tentația puternică pe care a trăit-o Platon de a traduce modelul lui statal și uman — este ictizată cu și mai mare ardoare în epoca noastră, indiferent de eșecul lui Platon în Siracûza.

Structura fenomenului etic. Acesta este titlul primei părți din *Etică*. Dar indiferent de valoarea diferitelor analize pe care le întreprinde Hartmann asupra valorilor, asupra sensului normativului în etică, asupra impasului eticilor egoiste, utilitariste și parțial evdemoniste, asupra sensului imperativului etc., trebuie să spunem de la început că titlul *Structura fenomenului etic* este, după o expresie frecventă la Hartmann, *irreführend* (înșelător). Înșelător, pentru că nu cuprinde tocmai analiza factorilor esențiali în *structura* fenomenului etic: structura umană și raportul dintre om și istorie. Ceea ce figurează în capitolul final al acestei prime părți sub titlul de *Metafizica persoanei*, mai ales paragraful *Persoană și lume*, este de fapt o *ocolire* a unei probleme fundamentale a oricărei etici: *realizarea* valorilor sau, mai precis: cum este posibilă realizarea valorilor (sau imperativelor). Problema pe care o cuprinsese viziunea realistă a lui Aristotel și spiritul critic ascuțit al lui Nietzsche, care a pus problema posibilului, respingînd orice morală care depășește natura umană. (Nicolai Hartmann îi socotește pe ambii filosofi „patroni” ai *Eticii* sale).

Desigur că analiza fenomenologică subtilă a valorilor (noblețea, plîntărea, puiitatea, dreptatea, înțelepciunea, vitejia, stăpînirea de sine, iubirea aproapelui, principialitatea, încrederea, credința, modestia, „iubirea pentru cei ce vor veni” (*Fernstenliebe*, preluată de la Nietzsche), dăruirea, iubirea și personalitatea) reprezintă o sinteză modernă atît a valorilor propuse de Aristotel, cît și de Kant și Nietzsche. Dar pentru această „tablă de valori” pe de o parte, nu este propusă nici o ierarhie, deși cap. 28 are drept titlu *Despre ierarhia valorilor*. În al doilea rînd, înăuntrul tablei de valori sau „regatul valorilor etice”, cum le numește Hartmann, lipsesc valori imperative fundamentale ale veacului XXI cu excepția analizei (însă abstracte) a *dreptății*.

Plasată pe fundalul crizei morale și spirituale contemporane, trebuie valorizată *reluarea* luptei pentru afirmarea valorilor. Nicolai Hartmann a fost pe deplin conștient de sensul istoric al operei întreprinse. Încă din prefața la prima ediție (1926) el se detașa de etica filosofică a veacului XIX, care se oprise la analiza conștiinței morale și care „era departe de a se îngriji de conținutul obiectiv al cerințelor, normelor și valorilor morale”¹¹⁷.

În *Introducere*, Nicolai Hartmann pledează în primul rînd pentru legătura eticii cu viața: „ce trebuie să facem?” îi apare ca problemă etică fundamentală, care caracterizează filosofia „practică” (în sens kantian). Omul contemporan trebuie să hotărască „ce să facă” dintr-o anume situație: „el se află „la mijloc” între miezul realităților a preale vieții și idealurile care îi plutesc în față /izvorîte/ dintr-o intuiție vizionară”¹¹⁸. Hartmann insistă asupra acestei *situații*, care este cu totul alta decît aceea a subiectu-

¹¹⁷ Nicolai Hartmann, *Ethik*, 2-te Auflage, Berlin, W. de Gruyter, 1935, p. V.

¹¹⁸ Id., p. 4.

lui cunoscător în filosofia „teoretică”. Etica ne pune în fața problemelor decisive ale vieții și ne cere o opțiune și răspundere pentru acțiune.

Nicolai Hartmann caracterizează omul ca demiurgic, dar nu numai prin această trăsătură spirituală, pe care o exaltase încă Renașterea (Bruno). Mai importantă ni se pare caracterizarea care sună în spiritul eticii eliberatoare a lui Kant: „Telul ei /al eticii/ nu este să-l facă pe om minor și să-l subjuge, ci să-l înalțe la un deplin majorat și capacitate de răspundere”.

Valorile nu se impun aidoma normelor juridice, deși ele sînt asociate imperativului. Etosul nu se reduce la o simplă confirmare, pentru că în noi se află atît partea de haos, cît și cea demiurgică. Nici nu alegem o dată pentru totdeauna; viața ne pune mereu în alte situații concrete, în care opțiunea — între valori și nonvalori sau chiar între valori — trebuie să se manifeste mereu proaspătă și activă.

Nicolai Hartmann susține idealitatea sau esențialitatea valorilor, dar nu înțelege să vorbească în numele unei conștiințe valorice atemporale. *Introducerea* se încheie cu paragraful „despre omul modern”, paragraf al cărei primă frază situează problematica etică în epoca noastră, în veacul XX, în perioada de criză manifestă după primul război mondial: „Dacă există o trezire a conștiinței valorice, apoi epoca noastră este aceea care are nevoie de ea”¹¹⁹. Pentru că epoca noastră nu-i favorabilă adîncirii, reflectării calme, ci este marcată de trăirea superficială și în goană a vieții, de setea de senzații, de varietate și neastîmpăr. Toate aceste trăsături sînt dăunătoare vieții etice conștiente; „simțul nostru valoric se tocește în goană după senzational”¹²⁰.

În majoritatea lor, oamenii devin blazați, lunecă de la clipă la clipă, la suprafață. Cel mai grav este faptul că unii justifică relativismul etic prin „modernitatea epocii”. Dar istoria spirituală a umanității ne învață că ori de cîte ori au apărut aceste simptome — superficialitate, dezabuzare, scepticism, cinism — ele au fost simptome ale slăbiciunii și decăderii morale (Toynbee a dezvoltat această temă, independent de Hartmann).

În ciuda tezei esențialității valorilor, care va fi pe larg dezvoltată, Hartmann anunța din introducere că o epocă nouă cere *un nou etos* al trezirii conștiinței valorice, a întăririi și a luminării bogăției de valori, asupra căroră etica trebuie să-și îndrepte reflectorul. Patosul optimist a crescut la Hartmann din aderența la viață, la acel „dat” (*die Gegebenheit*), care cuprinde lumea nu numai ca obiect gnoseologic, ci și ca singurul cîmp de desfășurare a creației umane. Departe de a defini omul ca ființa menită „grijii și morții” (Heidegger), Nicolai Hartmann reia cu putere și argumente noi, dezvoltate într-o amplă simfonie, bucuria de viață a Renașterii: omul este un „purtător de valori”. Dar nu numai în sensul aclamării simpliste a calităților lui raționale și etice, ci și în sensul grav al conștiinței eșecurilor care îl pîndesc.

Împotriva relativismului, a resemnării și a eticii religioase. Fie că sîntem sau nu de acord cu absolutismul și esențialismul valoric al lui Hartmann, nu putem să nu relevăm delimitarea sa nu numai față de „filosofia vieții”, ca voluptate de „trăire pură” a personalității (Nietzsche, Wilde, Gide — pînă la cotitura din deceniul patru —, Gabriele d’Anunzio), dar și față de relativism, indiferentism, pasivism și etica religioasă.

¹¹⁹ Id., p. 14.

¹²⁰ Id., p. 15.

Toate aceste curente, mai vechi sau mai noi, apăruseră cu forță sporită după primul război mondial și, azi putem să o spunem, au reapărut și după moartea lui Hartmann, după sfârșitul celui de-al doilea război mondial. Văzut în lumina opoziției ferme a lui Hartmann împotriva concepțiilor și curentelor mai sus pomenite, esențialismul sau absolutismul valoric capătă scuza parțială cuvenită unei erori teoretice, dar grefată pe o atitudine pozitivă.

Hartmann a respins teza lui Schopenhauer despre caracterul pur teoretic al eticii (Schopenhauer susținea și neputința funciară a omului de a-și schimba caracterul propriu, cât și pe cel al altora). Hartmann îl consideră pe Schopenhauer drept un reprezentant extrem al negării caracterului normativ al eticii, întrucât filosoful pesimist deduce că etica nu ne poate învăța nimic, nu ne poate influența întru nimic, nici în bine, nici în rău. Hartmann critică și intelectualismul etic, inițiat de unii autori: eticul s-ar reduce la cunoaștere, virtutea = cunoaștere (Socrate, Platon, stoicii). În această viziune, nimic nu stă de fapt în calea realizării valorilor (a „bine-lui” sau „virtuții”) decât necunoașterea. Omul n-ar ști și nu s-ar izbi de alte obstacole, totul ar depinde de contemplarea valorilor.

La Nicolai Hartmann se observă — deși sînt cu măiestrie contopite — tendințe *divergente* față de teza de bază a idealității valorilor. În primul rînd trebuie amintită admirabila argumentare *critică* a axiologismului din punctul de vedere al *ontologiei*. În opera filosofică a lui Hartmann, pe lângă volumele care alcătuiesc ontologia propriu-zisă, cred că putem vorbi despre o *viziune ontologică*, termeni pe care i-am traduce, prin *obiectivitate* față de toate modurile și felurile existenței (*Seinsweise*). Această viziune s-a constituit de-a lungul evoluției filosofului, care și-a început activitatea prin lucrarea *Logica ființei la Platon*, sub inspirația neokantianismului marburghez, dar a evoluat și s-a consolidat într-un „realism critic”.

În veacul XX au loc conversiuni spectaculare, care semnifică o involuție a individualismului, o autonegare în favoarea valorilor sociale: Tolstoi, André Gide, Sartre. Începe să fie înțeleasă ca posibilă — și mai ales explicată — ideea sintezei între valoarea persoanei și valoarea angajării sociale. Nimic mai revelator decât faptul că la Dostoevski, atît de preocupat de viața interioară a eroilor săi, aflăm mărturia și îndemnul: „Înțelegeți-mă, sacrificiul voluntar, făcut în deplină conștiință și liber de orice constrîngere, jertfa de sine spre binele tuturor — aceasta este după mine semnul celei mai înalte dezvoltări a personalității”¹²¹.

De pe poziții ideologice diferite, în variate nuanțe, etica filosofică și sociologică preia, argumentează și aprofundează teoria dreptății sau a solidarității ca valoare fundamentală. În ciuda explicației sociologice, care uită de momentul efortului și de distanța dintre societate și normă pe care o străbate efortul, Durkheim insistă asupra valorii solidarității sociale, înțelegînd-o ca temei a moralei.

Într-o cu totul altă serie de gînditori, Nicolai Hartmann, în tabla valorilor, demonstrează că a fi drept (*Gerechtigkeit*) este o valoare „elementară”, adică fundamentală, pentru că „toate valorile superioare spirituale, toate valorile specifice culturale, pot înflori numai pe solul dreptății”. „În realitate, dreptatea creează spațiul pentru valorile superioare. Numai în om se desfășoară spațiul pentru o năzuință mai înaltă.... Viața morală.

¹²¹ Apud André Gide, *Dostoevski*, Paris, Plon, p. 54-55.

diferențiată nu poate începe decât atunci când sînt satisfăcute condițiile mai simple. Dar dreptatea... este tocmai condiția primară (*Vorbedingung*) a oricărei împliniri valorice ulterioare" ¹²².

Dreptatea reunește trei domenii, între care mai mult s-au căutat deosebiri decât asemănări: morala, dreptul și politica. Aceasta decurge din caracterul elementar, minimal sau fundamental al valorii dreptății. În terminologia ontologică, dreptatea se înfățișează ca o verigă de legătură între bază și suprastructură. Ea este și nu este „dată”, chiar în societățile cu structură egalitară, echitatea nu se impune „de la sine”, ea este obiect de controversă, de imbold, uneori de cazuistică. Dar toate aceste fenomene arată tocmai că echitatea, deși apare ca „apriorică” — într-atît de nemijlocită și indiscutabilă se înfățișează tuturor — se cere realizată împotriva obstacolelor, egoismelor, comodității etc.

În fapt, valoarea echității sociale s-a impus conștiinței contemporane cu o deosebită putere, ca o reacție împotriva indiferenței față de ea, indiferență care a dăinuit pînă la apariția fascismului. Ceea ce arată că simțul dreptății, deși latent în fiecare, era mărginit adesea la o rază îngustă sau era nutrit de valorile spirituale, nu este aprioric, ci se trage din etosul originar comunitar; a trebuit să fie aprinsă această scînteie prin șocul pe care l-au provocat marile tragedii istorice ale veacului nostru.

Dreptate, solidaritate, fraternitate. Chiar fără să folosească o explicație social-istorică și antropologică, etica valorilor a sesizat caracterul originar și social al calității sau valorii morale de „a fi drept”: „...există o legătură și mai adîncă între a fi drept ca virtute morală și dreptatea ca valoare a ordinii obiective în colectivitate. Purtătorul valorii dreptății nu este numai individul, ci și colectivitatea. Căci ea este o valoare care se realizează în raport cu colectivitatea. Ordinea dreptății pe care o cere este ceva dependent de comunitate. Expresiile ei obiective în dreptul statal, dreptul civil, dreptul penal etc. sînt creațiile morale ale popoarelor” ¹²³. Fiecare individ este responsabil de realizarea dreptății colective și această solidaritate este un fenomen *primar* în conștiința morală. În societățile și culturile în care slăbește sau adoarme acest simț al echității — aceasta înseamnă decădere, criză, cum a fost în perioada de declin a Romei antice. Solidaritatea este, în același timp, o valoare individuală și socială, ca și dreptatea. „Este chiar cea mai riguroasă valoare colectivă (*Allgemeinheitswert*) care se poate imagina” ¹²⁴.

Am citat din *Etica* lui Hartmann — și s-ar mai putea cita și din alte etici filosofice ale veacului XX — pentru a reliefa cît de tenace și vie a rămas cerința echității, a dreptății sociale, chiar la filosofi care n-au avut-o în centrul preocupărilor lor.

2. Semnificația monografiei *Hegel*

Publicarea *Metafizicii cunoașterii* (1921) marcase ruptura cu neokantianismul în gnoseologie și chiar în viziunea generală despre lumea lui Nicolai Hartmann. *Etica* adîncise această ruptură, semnificînd totodată îmbrățișarea fenomenologică a bogăției fenomenelor concrete, a apropierii

¹²² N. Hartmann, *Ethik*, p. 384.

¹²³ N. Hartmann, *op. cit.*, p. 386.

¹²⁴ *Id.*, p. 388.

de viață. Monografia *Hegel*, are și ea o semnificație, cea mai apropiată semnificație de tematica noastră, pentru că reprezintă pregătirea conștiinței, elaborată, pentru publicarea „cele mai istorice” lucrări filosofice a lui Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins (Problema ființei spirituale)*, mai pe scurt: problema spiritului (1933).

Poate că nu-i ușor cititorului tânăr de azi să înțeleagă și să cîntărească ponderea publicării unei monografii despre Hegel de către un fost neokantian! În două cuvinte: pentru neokantieni, cu excepția lui Windelband, Hegel era una din marile pilde ale „depășirii limitelor rațiunii”, simbolul speculației necritice, încarnarea „Răului” pe care îl combătuse Kant, a ispitei nefaste și inacceptabile...

Desigur că monografia lui Hartmann este lucrarea laborioasă a unui filosof care a trecut prin kantianism, care a păstrat tot ce-i valoros, ba chiar neprețuit în kantianism: atenția profundă, veșnic trează, față de orice luncare în speculație, evidențierea necruțătoare a erorilor în care se poate lansa Rațiunea speculativă, dacă părăsește solul experienței. Dar cartea lui Hartmann a marcat o cotitură în înțelegerea lui Hegel, prin aceea nouă și bogată experiență spirituală, indubital istorică, din care se nutrește *Metafizica cunoașterii* și *Etica*. Căci *Experiența* în sensurile ei filosofice cele mai largi și variate — este de fapt criteriul din care este judecat, înțeles și valorificat Hegel.

Desigur că și pînă în 1929, însăși existența neohegelianismului a exprimat în chip evident menținerea trează a interesului pentru filosofia hegeliană. Din păcate însă, printre numeroasele lucrări în care s-au manifestat tipurile de interpretări — de la cele raționaliste și spiritualiste la cele tragiciste și existențialiste — prea puține cărți erau cele menite să justifice lozincă „renașterii hegeliene”. Majoritatea lucrărilor neohegeliene, spre deosebire de lucrările oneste care explicau și comentau cu strictețe textele lui Hegel (Lasson, Glockner în *Hegel-Lexikon* etc.) — arătau de fapt cum *nu* trebuie și *nu* poate fi integrat și valorizat marele filosof în veacul XX¹²⁵.

Nicolai Hartmann a pornit tocmai de la dezideratul de a-l face pe cititor să-l „citească și să-l înțeleagă” pe Hegel în contextul problematic al filosofiei contemporane, cum declară el însuși, iar nu de la interesul sectar de a-l subordona pe Hegel unei anume interpretări (iraționaliste, criticiste etc.). Hartmann a afirmat energic că simpla *lectură* a lui Hegel cere un efort, deoarece „omul de astăzi nu-i făcut tocmai pentru a prețui tezaurul hegelian”¹²⁶. Cititorul trebuie să facă efortul de a străbate ceea ce-i formal și secundar în sistemul hegelian (de ex. faimoasa triadă: teză-antiteză-sinteză), trebuie să aibă răbdarea de a pătrunde pînă la miezul bogat, plin de probleme, analize și sugestii, pe deplin *actuale*.

Hartmann își păstra totodată libertatea de a *indica* — pentru că o analiză temeinică ar fi depășit intențiile și cadrul unei monografii — de a indica numai punctul în care Hegel, fie în ontologie (*Știința logicii*), în filosofia spiritului sau dreptului, a artei sau istoriei etc. — devine *speculativ*.

¹²⁵ O trecere în revistă, în spiritul unei critici radicale a acestor interpretări, am încercat în *Metodă și sistem la Hegel*, vol. II, București, 1963, Edit. Academiei, p. 531—544. Mai recent vezi Al. Boboc, *Istoria filosofiei contemporane*, II, București, 1980, Ed. didactică și pedagogică, p. 80—105.

¹²⁶ Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II. Teil, Hegel, Berlin, W. de Gruyter, 1929, p. 1. Importanța pe care o acordă Hartmann lui Hegel reiese pînă și din dimensiunile (duble) pe care le are volumul II față de volumul I (Fichte, Schelling, Schleiermacher etc.).

Împotriva interpretării panlogiste a filosofiei hegeliene, Hartmann își expune punctul de vedere încă din prima propozițiune a introducerii: „Printre gânditorii epocii moderne, Hegel este filosoful spiritului” (*ibidem*). Iar spirit înseamnă pentru Hegel *istoric*. Admirația pentru Hegel, arată Hartmann, nu o stîrnesc doar cunoștințele lui enciclopedice, capacitatea excepțională de a clădi un sistem arhitectonic „cuprinzător, rotund, articulat și elaborat pînă la capăt”, ci mai ales faptul că Hegel „ne vorbește”, nouă oamenilor veacului XX, ne provoacă și ne stimulează la *valorizarea* gândirii sale, la „înțelegere istorică”. În chipul acesta ajungem, tocmai acolo unde se află Hegel cu conștiința sa istorică. „Căci tocmai el este acela care a mers cel dintîi pe acest drum al înțelegerii istorice”.

Datorită acestui excepțional simț istoric, Hegel a însuflețit — iarăși „cel dintîi” — trecutul istoric și istoria filosofiei, și tot el a reușit să dezvăluie „supraistoricul”, perenitatea, în fiecare mare sistem filosofic. Pentru că, datorită genialei sale intuiții despre sinteza dintre istoric și logic, Hegel a contopit problematica veșnic vie a filosofiei cu înțelegerea istorică a răspunsurilor date acestei problematice.

Deși în monografia sa Hartmann se preocupă foarte puțin de condițiile istorice, el mărturisește la modul principal că în filosofie orice punct de vedere este istoric determinat: „Nici o epocă nu poate pune la baza /interpretării/ alte puncte de vedere decît pe ale sale proprii” (*ibidem*). Nu există „un punct de vedere absolut, ci numai puncte de vedere „istoric determinate”, iar alte epoci vor avea dreptul să-l înlocuiască pe al nostru prin propriile lor poziții”¹²⁷.

Nicolai Hartmann arată cît de vană a fost iluzia criticistă și pozitivistă despre „prăbușirea” hegelianismului. Astăzi „de-abia începem” să fim conștienți de bogăția problemelor și de luminarea adîncă a tuturor fenomenelor pe care le-a îmbrățișat Hegel. Îndepărtînd tezele „sistemului idealist-speculativ”, descoperim o adevărată *lume* a filosofiei hegeliene. O lume ce poartă o anume amprentă: a mișcării, vieții, însuflețirii și contradicțiilor.

Desigur, că unele părți din filosofia lui Hegel — arată Hartmann — (ca de pildă filosofia naturii sau dreptului) — sînt în bună parte desuete. În schimb, „reorientarea radicală” filosofică din zilele noastre se îndreaptă cu lăcomie și cu nădejdi pe deplin răsplătite spre acel domeniu, în care a excelat Hegel: fenomenele istorice. Cei care reprezintă această „reorientare radicală” sînt conștienți de „adîncimea încă nedominată” a problemelor „sensului devenirii istorice”¹²⁸. Chiar dacă se află în opoziție față de anumite teze ale lui Hegel, gânditorii de azi se află în fața acelorași probleme perene, care au determinat filosofia hegeliană a istoriei. Cei care se întorc la bogăția de probleme descoperite de Hegel, „chiar dacă le lipsește conștiința istorică”, nu pot să nu meargă pe urmele marelui filosof „în spiritul și sensul său”.

După cum se știe, Nicolai Hartmann este, în filosofia contemporană, reprezentantul realismului și al ontologiei critice. Dar el nu și-a căutat precursori și sprijin, pentru justificarea, întărirea și aprofundarea concepției sale ontologice, decît la trei din marii filosofi care i-au premers în filosofia antică și modernă: Platon, Aristotel și Hegel. Din punct de vedere istoric, Hartmann vede în *Știința logicii* o ontologie, o pretioasă teorie a categoriilor

¹²⁷ Idem, p. 10—11.

¹²⁸ Idem, p. 14.

lumii obiective. Ceea ce înseamnă că prin Hegel, „idealismul devine din ce în ce mai obiectiv”¹²⁹. Hartmann ne învață *lectura ontologică a Științei logicii*: înlăturând critic tezele speculative idealiste, el ne dezvăluie caracterul nepieritor al efortului uriaș săvârșit de Hegel prin analiza categoriilor devenirii, contradicției, cantității, calității, măsurii etc. De aceea, Hartmann este îndreptățit să formuleze o teză care ne apare astăzi pe deplin confirmată: prin Hegel, prin încrederea sa în capacitatea de cunoaștere și prin geniala sa „întoarcere la lumea reală” a avut loc „autodepășirea istorică a idealismului”¹³⁰.

Împotriva pozitivistilor și criticiștilor, care nu vedeau în filosofia hegeliană decât „speculații” certate cu faptele și cunoștințele empirice, Hartmann, fără să părăscască propria critică a laturilor speculative, metafizice, „sistematice” ale lui Hegel, relevă însă uriașele cunoștințe, enciclopedice, ale marelui filosof, într-un paragraf intitulat în chip grăitor *Hegel și științele epocii sale*. Desigur, că pe drumul efortului de a folosi și integra științele (sau cunoștințele) foarte variate ale unei epoci într-un sistem filosofic, Hegel a avut mari precursori, ca de pildă Leibniz. Dialectica lui Hegel s-a îndreptat cu intuiție genială spre alte științe și cunoștințe decât raționalismul clasic, care se sprijinea pe matematică și fizică. Hartmann a subliniat că spre deosebire de raportul dintre filosofia hegeliană și științele naturii „...în ce privește științele istorice și simțul istoric care se trezea în epoca sa, Hegel ne înfățișează un raport pe de-a-ntregul pozitiv”¹³¹. Și faptul acesta este evident nu numai în filosofia istoriei, ci și în *Fenomenologia spiritului* și, mai ales, în *Prelegeri de istoria filosofiei*, în care s-a dovedit deschizător de drumuri. Hegel ne-a învățat că istoria filosofiei — și istoria valorilor spirituale în general — nu este „o înregistrare de fapte”. Cine înțelege în zilele noastre, legătura profundă dintre problemele perene ale filosofiei și istoria filosofiei, descoperă și recunoaște că „...Hegel este acela care a mers deja departe pe acest drum înaintea noastră”¹³².

„*Spiritul obiectiv*”: Nicolai Hartmann este singurul filosof de formație neokantiană care, pe lângă fenomenologie, a înțeles, a receptat și a asimilat în opera sa spiritul istoric hegelian. Aceasta este evident, în proporții mari, în *Problema ființei spirituale*, dar lucrării i-a premers capitolul substanțial despre „Conceptul și teoria spiritului obiectiv” din monografia închinată lui Hegel. Aici, Hartmann socotește teoria spiritului obiectiv drept cea parte din filosofia hegeliană, care a avut cea mai imediată și, în același timp, cea mai durabilă influență. Din această teorie s-au inspirat nu numai stînga și dreapta hegeliană, ci și teoriile despre stat, drept, istorie etc., de variate orientări, precum și sociologia. În contextul nostru tematic, conceptul spiritului obiectiv implică în mod evident raportul dintre istorie și valori (morale, religioase, estetice, juridice etc.).

Hartmann prețuiește, în primul rînd, în conceptul hegelian al spiritului obiectiv, faptul că nu-i o aplicare a „sistemului” idealist, ci „un concept strict descriptiv, formularea filosofică a unui fenomen de bază...”¹³³, o descoperire originală și deosebit de însemnată a lui Hegel. Spre deosebire de Fichte, pentru Hegel spiritul nu este în primul rînd *conștiință*, ci ceva general, nesubiectiv, situat deasupra conștiinței. Hegel nu a înțeles spiritul

¹²⁹ Idem, p. 20.

¹³⁰ Idem, p. 21.

¹³¹ Idem, p. 25.

¹³² Idem, p. 27.

¹³³ Idem, p. 299.

(valorile) ca pe ceva misterios, ascuns, impenetrabil, ci dimpotrivă: ca un fapt elementar, bine cunoscut tuturor din rolul imens pe care îl joacă în viața popoarelor: „Este sfera spirituală în care, prin naștere, educație și situație istorică (subl. ns.) sîntem puși și în care ne dezvoltăm...”¹³⁴. Este acel mediu istoric, care își pune amprenta asupra întregii culturi, care determină „valorizările dominante ca supraindividuale și totuși ca o forță reală, față de care individul se simte aproape neputincios și lipsit de apărare, deoarece îi pătrunde propria sa ființă...”. Astăzi, arată Hartmann, acest lucru (am adăuga: mai ales după un veac de sociologie) -- poate părea de la sine înțeles. Dar Hegel a făcut un mare efort pentru a reuși să învingă concepția individualistă despre originea vieții spirituale și, totodată, să umple un vacuum lăsat de filosofia luminilor.

Hegel n-a uitat rolul indivizilor — mai ales al personalităților —, dar a dovedit că indivizii nu sînt decît *purtătorii*, reprezentanții unor idei, tendințe, atitudini, valorizări etc., pe care le au însă în comun grupuri sau colectivități. Iar cea mai importantă trăsătură a spiritului obiectiv îi apare lui Hartmann faptul că, în esența lui, este istoric. „El este acela care de fapt are istorie, în sensul strict al cuvîntului”¹³⁵, și care îl înalță pe om deasupra animalității, pentru că îl face *Geschichtsträger* (purtător al istoriei). Hartmann socotește drept un merit deosebit al lui Hegel faptul că el n-a apelat la o „conștiință transcendentă” sau la un „eu general”, ci a văzut în indivizii reali expresia spiritului obiectiv. (Din păcate, nici Hegel, nici Hartmann n-au sesizat perspectivele pe care le deschidea această istoricitate funciară a omului pentru antropologia filosofică). Fără să treacă cu vederea unele teze speculative (despre „Spiritul lumii”, despre „realizarea de sine” a spiritului etc.), Hartmann subliniază în mod constant noutatea soluției geniale pe care o reprezintă teoria spiritului obiectiv ca depășire a unei false alternative. Alternativa era: sau legile, normele etc. sînt esențe veșnice, cel mai adesea de origine divină, „impuse omului și avînd o autoritate indiscutabilă, sau sînt operă umană... ceva întîmplător și perisabil...”¹³⁶. Hegel a respins atît prima concepție, cît și pe a doua: dreptul, statul, arta etc. nu sînt nici veșnice, nici divine, nici explicabile doar prin calitățile spirituale individuale (originalitate, geniu), ci prin creația spirituală, supraindividuală, aflată în necontenită schimbare.

Vorbind, de pildă, despre idealul cuprins în *Republica* lui Platon, Hegel nu l-a considerat „ideal lipsit de conținut” (*leeres Ideal*), ci l-a legat de „natura moralității grecești”, a văzut deci modelul etic și politic al lui Platon prin prisma spiritului obiectiv al epocii și patriei sale.

3. Fenomenele spirituale și istoria

Din întreaga și magistrală operă a lui Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, 1933 (titlu, pe care, într-o traducere mai liberă, l-am redat prin *Problematica fenomenului spiritual*) se integrează în modul cel mai adecvat problematicii lucrării de față. În această operă, direct sau indirect, este tot timpul dezbătut raportul dintre istoric și valori. Structura cărții are același sens: după o introducere, care poartă grăitorul titlu *Introducere în filosofia istoriei*, urmează trei părți: despre spiritul personal (indi-

¹³⁴ Idem, p. 301.

¹³⁵ Idem, p. 301.

¹³⁶ Idem, p. 306.

vidual), despre spiritul obiectiv și despre spiritul obiectivat. În toate aceste trei părți, analiza este, la bază, ontologică. Dar este o ontologie a celor trei forme ale fenomenului spiritual, în care a pătruns puternic istoria.

Problematica fenomenului spiritual apare la câțiva ani după monografia asupra lui Hegel și vedește o asimilare profundă a istorismului hegelian, curățit însă critic de tezele speculative. Dar lucrarea este, totodată, prin tezele ei de bază, în perfectă sincronie cu ontologia și etica lui Hartmann, prin teoria dependenței straturii superior „purat” (*getragen*) de cel inferior și prin reliefarea importanței etosului personal în istorie și cultură. Prin aceste două teze fundamentale, Hartmann se situează la antipodul spiritualismului hegelian și al tezei despre dizolvarea persoanei în stat. Totodată, analizele prin care se manifestă istorismul la Hartmann, vădesc progresele gândirii în filosofia istoriei, realizate în curgerea unui veac: cuprinderea rezultatelor sociologiei, ale psihologiei, ale eticii (fenomenologia valorilor) și ale „științelor spiritului” (Hartmann, de obicei foarte rezervat în referiri la contemporanii săi, își mărturisește admirația pentru Dilthey).

Scurta *Introducere în filosofia istoriei* nu este gândită nici în spirit hegelian, nici fenomenologic, ci, ca întotdeauna, consecvent cu sine însuși, Hartmann pleacă de la *dat* (*das Gegebene*), de la un dat care se află „dincoace” sau anterior oricărei interpretări. Acum, datul este precizat: este datul istoric, fenomenul istoric. Specificul lui însă se vedește a fi mai complicat decât fenomenul cunoașterii: el implică „subiectul”, care este omul concret, omul care acționează, suferă, are interese, nădejdi, proiecte etc. Omul care se află întotdeauna într-o situație istorică (Sartre!) și care poartă răspunderea opțiunii pentru tot ceea ce se decide să facă în această situație (iarăși anticiparea unei teze de seamă a lui Sartre!).

Reamintind etapele filosofiei istoriei, Hartmann se oprește la Hegel și Marx; el caracterizează concepția marxistă în mod obiectiv drept „o teorie socială”, în care „nu spiritul cîrmuiește istoria...”, ci el este cîrmuit de forțele economice. „Firește, el poate la rîndul lui, să le influențeze. Ideologia se vedește a fi și ea un factor istoric — unul secund, dar care odată apărut, nu-i lipsit de un impact considerabil. Aceasta reiese în mod plastic la Marx prin teoria sa despre lupta de clasă, căci aceasta este dusă în numele unei anume ideologii. Engels și cei care au dezvoltat ulterior teoria au mers și mai departe, — pînă la un fel de influențare reciprocă între ideologie și economie...”¹³⁷

Hartmann conchide că în ambele teorii — hegeliană și marxistă — există neîndoios un „simbure de adevăr”, dar consideră necesară corectarea „-ismelor”, a exagerărilor. „Simburele de adevăr” comun celor două teorii este „...raportul de dependentă dintre spiritual și nespirtual”¹³⁸.

Deși refuză un determinism univoc, care, și la Marx și Engels, după cum se știe, nu există decît în scrierile de tinerețe, Hartmann consideră că „...forma societății, care nu este ca atare nici o structură economică, nici o plasmuire spirituală poate avea, pe lîngă toți factorii exteriori, care intervin decisiv fie de sus, fie de jos, și propria ei legitate...”¹³⁹. Hartmann face însă legătura cu teoria ontologică a straturilor: deși spiritul este superior *axiologic* față de materie, *ontologic*, el *depinde* de ea. „Spiritul nu plutește

¹³⁷ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, W. de Gruyter, 1933, p. 10.

¹³⁸ Id., p. 11.

¹³⁹ Id., p. 12.

în aer, îl cunoaștem numai ca viață spirituală purtată de fenomenul psihic așa cum și acesta, la rîndul lui, este purtat de /stratul/ organic și, mai departe, de cel material”¹⁴⁰. Dar „dependența stratului ontic superior nu înseamnă cîtuși de puțin o știrbire a autonomiei lui”.

Legea ontologică generală a tăriei stratului inferior și a autonomiei celui superior domnește deci și în explicarea fenomenelor spirituale: ele sînt mai slabe din punct de vedere ontic, deși superioare valoric; ca atare, fenomenele spirituale depind de cele inferioare: „nu există dependență ‘de sus’ în jos, ci numai una „de jos în sus”¹⁴¹. Dar nu este o dependență totală, deoarece stratul superior înfățișează o bogăție de manifestări, o libertate și o autonomie pe care nu le acoperă și nu le explică stratul inferior.

Hartmann acceptă deci, în fond, teza „autonomiei relative”, pe care a formulat-o, dar în treacăt, Engels. Hartmann îi apără de „simplificare” de schematizare, pe „Marx și cei mai de seamă dintre continuatorii lui”¹⁴²; ei n-au susținut teoria vulgarizatoare a fenomenului spiritual ca simplu epifenomen. „Dar întrecaga prudență a celor mai înțelepți este aici de puțin folos...”, — în general, la epigoni se constată mersul fatal spre schematism. Hartmann cheamă la respectarea complexității fenomenului social-istoric și a specificului fenomenelor spirituale.

Tot atît de importantă este „problema despre purtătorul istoriei”¹⁴³. Este omul ca individ izolat sau „ceva deasupra lui: comunitatea, poporul, omenirea?”. De la aceste întrebări vrea Hartmann să plece în cercetările necesare pentru „fundamentarea filosofiei istoriei și a științelor spiritului” (subtitlul cărții de care ne ocupăm). Dar filosoful german delimitează aria fenomenelor și, totodată, a problemelor asupra cărora vrea să se oprească. Și această delimitare este grăitoare pentru interpretarea fenomenelor spirituale: dacă, „ceea ce-i valabil pentru „lume” va fi valabil și pentru istorie”, adică faptul că aceasta este un proces avînd mai multe straturi (*vielschichtig*) înăuntrul ei, fenomenele spirituale sînt cele mai înalte, dar și cele mai fragile, neputînd exista fără straturile subalterne care le asigură existența.

Critica în profunzime a teoriilor metafizice, subiectiviste, psihologice sau spiritualiste, duce la concluzia că fenomenele spirituale nu pot fi abordate decît printr-o dublă experiență: a istoricului și a filosofului. În filosofia istoriei, a culturii — și implicit a valorilor — această experiență nu o putem afla nici în „Spirit” (Hegel), nici în conștiință, nici în omul definit ca *Dasein* (Heidegger), nici în „conștiința de sine”. Toate aceste puncte de plecare trădeză subiectivismul, lipsa de aderență sau adecvare la obiect. Care nu poate fi decît istoria însăși, ca proces real, în care intră, ce-i drept, și conștiința istoricului sau a filosofului istoricului.

De aici omagiul adus istorismului, care, în ciuda unor limitări, a pus problemele fundamentale: „Cum privim înăuntrul istoriei? Cum sîntem, noi înșiși istoric condiționați? Și cum este condiționată, prin acest fapt, conștiința noastră istorică? Aceste întrebări pleacă de la dependența științei istoriei de situația istorică reală a omului, care se ocupă (cu această știință). Ele sînt centrale, printre altele, din punct de vedere filosofic, pentru

¹⁴⁰ Id., p. 14.

¹⁴¹ Id., p. 16.

¹⁴² Id., p. 17.

¹⁴³ Id., p. 19.

că în orientarea lor se află posibilitatea soluționării pentru problema valorii în metodologie”¹⁴⁴.

Nicolai Hartmann subliniază importanța istorismului și prin relevarea conștiinței istorice *preștiințifice*: „Orice om trăiește o parte din istorie, știe să povestească despre ea, o transmite generațiilor care se ridică...”. Pe lângă tradiția transmisă, în familii, regiune, țară, se adaugă trecutul obiectivat în monumente, sărbători, arhitectură.

Nu există spirit desprins de realități, el se înfățișează totdeauna ca spirit personal, sau ca spirit obiectiv, sau ca spirit obiectivat (în limbă, artă, filosofie, morală etc.). Totodată, „Spiritul istoric” nu este spiritul individual al unei persoane, el este un fenomen general, având altă dimensiune și de aceea numit, pe bună dreptate, „Spirit obiectiv”. „Ce înscamnă acest lucru nu poate fi aflat în diverse teorii metafizice”, ci numai printr-o analiză a unei largi arii de fenomene spirituale.

Trebuie, de asemenea, clarificat în ce chip ni se arată spiritul în obiectivările lui, cum se păstrează spiritul în ele, de fapt, ce se întâmplă cu valorile de-a lungul istoriei. „Modul lor ontic și legitatea lor sînt evident altele decît cele ale spiritului, care se continuă și se transformă istoric”¹⁴⁵. Dar mai trebuie lămurit și specificul spiritului individual sau personal. O caracteristică de bază a acestui spirit individual constă în faptul că el se înfățișează nemijlocit în persoane. Dar multe teorii despre spirit, omit, voluntar sau involuntar, acest lucru.

Ca, de obicei, înainte de a ajunge la o definiție proprie, Hartmann începe cu înlăturarea critică a definițiilor unilaterale sau alterate de un anume sistem. El dezvăluie insuficiența teoriilor care vor să caracterizeze sau să identifice spiritul cu „viața”, cu *Dasein*, cu inconștientul sau, dimpotrivă, cu Rațiunea. *Dasein* nu epuizează spiritualul, pentru că „tot ceea ce-i real, are *Dasein*: nu numai omul și animalul, ci și piatra. Iar dacă (*Dasein*) vrea să sugereze existența specific uman-spirituală, atunci conceptul de *Dasein* devine superfluu: n-am făcut decît să ne învîrtim într-un cerc”¹⁴⁶.

Teoria care identifică spiritul cu conștiința de sine (Hegel) este eronată: spiritul „știe adesea cel mai puțin ce este el însuși, în schimb există spirit în cunoașterea despre altceva. Nimic nu-i mai rar și mai dificil, decît cunoașterea reală de sine. Omul află adevărul despre intențiile sale, atunci cînd îi devin tangibile în faptele sale”¹⁴⁷. Nu-i întemeiată nici afirmația că spiritul ar fi în chip esențial îndreptat asupra lui însuși; dimpotrivă, el este mult mai mult conștiință a lumii, decît conștiință de sine. La fel de neîntemeiată este și teza raționalistă care reduce spiritul la rațiune sau raționalitate, la idealul gîndirii logice. Rațiunea, raționalul nu acoperă nici pe departe bogăția fenomenelor spirituale. Raționalitatea nu-i suficientă nici măcar pentru cuprinderea cunoașterii, „cu atît mai puțin pentru latura trăirii, activității sau valorizării din spirit”¹⁴⁸.

Hartmann constată că singura bază de plecare pentru analiza spiritului individual este „spiritul empiric”. Dar nu înțeles restrictiv: spiritul personal nu se reduce la conștiință și nici fenomenele spirituale nu se reduc la spiritul uman individual. Depășirea psihologismului, care începuse, pe de o parte, prin neokantianism, pe de altă parte, prin Dilthey, este considerată de către

¹⁴⁴ Id., p. 28.

¹⁴⁵ Id., p. 38.

¹⁴⁶ Id., p. 42.

¹⁴⁷ Id., p. 45.

¹⁴⁸ Id., p. 47.

Hartmann drept un bun cîștigat. La care trebuie adăugată importanța teoriei hegeliană despre spiritul obiectiv sau „spiritul unei epoci”, dar fără baza ei „sistematică”, adică fără teza despre domnia absolută a „Spiritalului” sau substanțializarea lui.

Paragrafele 7 g și 7 h concentrează rezultatele analizei fenomenologice asupra „spiritului personal”, care reprezintă prima parte a lucrării. După ce subliniază deosebirea dintre fenomenele spirituale și conștiință, Hartmann dezvăluie eroarea de a identifica spiritul cu „cealaltă lume”, eroare pe care o serie de teorii metafizice le împărtășesc cu mitologia și religia. „S-a crezut că în esențele pure poate fi sesizată « sfera ideală » ... care a fost identificată cu spiritul. Există, firește, această sferă, dar ea nu-i decît sfera care stă în fața spiritului, iar nu spiritul însuși și nici planul în care el trăiește. Căci viața lui este /o viață/ reală, temporală și n-are nici o asemănare cu existența atemporală a esențelor. Nimic nu caracterizează mai profund spiritul viu, decît faptul că el se află înăuntrul lumii reale, împlîntat în ea ... Ființa spiritualului este ființa a lumii acesteia”¹⁴⁹.

Dar ceea ce-i specific și fundamental pentru înțelegerea spiritului, a fenomenelor spirituale, este faptul că „indivizii nu există cîtuși de puțin pentru sine, ei n-au cîtuși de puțin o existență (*Dasein*) izolată, în afara sferei comune a vieții spirituale”¹⁵⁰. Nici o monografie — fie despre un mare scriitor, gînditor sau om politic — nu se poate mîrgini la prezentarea personalității alese, desprinsă de contemporani, de situația sau de mediul istoric în care a trăit. Spiritul personal — și nu numai cel obișnuit, ci și cel al personalităților — „este condiționat de spiritul obiectiv și prin aceasta, modul lui ontic depășește categoriile psihicului”¹⁵¹. Nu numai gîndurile, ideile, depășesc sfera psihicului individual, ci și scopurile, convingerile, valorizările. Amintind faimosul aforism al lui Heraclit — „cei trei au o lume comună —” — Nicolai Hartmann încheie cu o reformulare modernă a gîndului filosofului grec: „Spiritul unește, conștiința izolează” (*ibidem*).

Hartmann consideră deci că în structura lucrării sale, accentul trebuie să cadă pe analiza spiritului obiectiv. Dar ceea ce-i vrednic de subliniat este *echilibrul* pe care l-a realizat filosoful german, atît înăuntrul lucrării, cît și în întreaga sa operă, acordînd aceeași atenție, în același spirit de obiectivitate și cumpănire, vieții spirituale individuale și vieții spirituale obiective, istorice. Faptul trebuie subliniat, pentru că devine revelator din mai multe unghiuri de vedere: într-o epocă în care domina individualismul, iar „adevă-rata” viață spirituală era concentrată în individ, Hartmann, ca și Max Scheler, recunoaște și analizează în profunzime, importanța spiritului obiectiv, de fapt a istoriei, ca forță superioară în afara conștiinței. Pe de altă parte, spre deosebire de sociologia și psihologia socială, se păstrează atenția vie pentru *etosul personal*. „Se va vedea”, anunță el, că prin analiza spiritului obiectiv „aflăm cea mai bogată sferă de fenomene”. Dar spiritul individual își păstrează neștirbită propria valoare: „Numai spiritul persoanei poate iubi și urî, numai el este înzestrat cu etos, poartă răspundere, vină, merite; numai el are conștiință, previziune, voință, conștiință de sine...”¹⁵².

Cele trei forme în care se manifestă spiritul alcătuiesc o unitate, un triptic, în care fiecare din ele se întregeste cu celelalte. „Să nu uităm că

¹⁴⁹ Id., p. 43.

¹⁵⁰ Id., p. 60.

¹⁵¹ Id., p. 52.

¹⁵² Id., p. 63.

aceasta este de o importanță fundamentală. Pentru că, dacă în general gândirea filosofică înclină spre unilateralizări, în problemă spiritului, această înclinare devine covârșitoare”¹⁵³. Unilaterală este poziția individualistă, subiectivistă, — unilaterală se dovedește a fi și cea sociologistă. Nu lipsește nici tendința de a pune pe prim plan spiritul obiectivat. Hartmann parcă a prevăzut profetic excesele structuralismului, care n-a mai vrut să știe decât de structuri, ajungând, voluntar sau involuntar, la abolirea *sensului*, uman și valoric, al operei de artă, al operei literare sau filosofice¹⁵⁴.

Apărind înseamnărea și valoarea spiritului personal, ceea ce nu făcuse Hegel, Hartmann subliniază însă, ca și Hegel, dimensiunea uriașă a spiritului obiectiv. „Numai spiritul obiectiv este purtător de istorie în sens strict și primar: numai el este cel care are, de fapt, istoric. Numai el este individual-general și totuși, în același timp, spirit real și viu. Prefacerile și destinul lui sînt prefaceri istorice și destin istoric”¹⁵⁵. Pe de altă parte, creațiile în care se obiectivează spiritul își au înseamnărea lor specifică: prin ele, spiritul se înalță în sfera ideală și supraistorică, iar raportul lui față de timp și istorie se înfățișează în alt chip. Destinul lui este cel al ideilor și existențelor atemporale.

Analiza ontologică a lui Hartmann este principial îndreptată împotriva prejudecăților și teoriilor unilaterale, care privilegiază o anumită zonă, un anumit aspect sau o anumită categorie în favoarea alteia. În perspectiva ontologică, nu valorizăm ceea ce este *pentru noi* valoros. Așa, de pildă, de individualitate și realitate nu se bucură numai omul, ci și fenomenul istoric. Hartmann respinge acele teorii, care înțeleg spiritul obiectiv ca ceva general abstract sau numai ca „formă” — pur *eidos* — la care indivizii doar „participă”. „Privit dinspre persoane individuale (spiritul obiectiv) este firește ceea ce le este comun (general) tuturor ... Dar istoricește privit, ca fenomen global, care își are propriul său timp, el este pe deplin unic”¹⁵⁶.

Spiritul istoric este calitativ mereu altul, ca și indivizii. Cu prilejul acestei caracterizări, Hartmann subliniază din nou eroarea nepermisă de a dizolva *unicitatea* în scheme generale: acesta-i un procedeu funciar greșit și inadmisibil oriunde avem de-a face cu individualități — oameni sau situații istorice. Nici spiritul istoric autentic, nici simțul valoric nu pot admite jertfirea *unicității* și a *personalității*.

Categoria fundamentală a istoricității spiritului nu s-a impus de la sine. Ca și Nietzsche, Hartmann simte nevoia afirmării acestei categorii în opoziție cu metafizicile atemporale, care cultivă și dezvoltă sistematic străvechea prejudecată religioasă despre nemurire. Iar sistemele logico-idealiste au păcatul de a ignora istoricitatea individualității. Pînă și Scheler a reabilitat vechea teorie a transmigrației, prin afirmația că spiritul ar dobîndi temporalitate de-abia prin mijlocirea timpului, ceea ce ar însemna că, în sine, spiritul ar fi atemporal. Hartmann amintește și de eroarea platoniciană despre spirit ca fiind originar general, de natura esenței și a conceptului. „Această părere, larg răspîndită odinioară, cuprinde valorizarea «eternului» ca atare ...”¹⁵⁷.

¹⁵³ Id., p. 64.

¹⁵⁴ Cf. C. I. Gulian, *Structura și sensul culturii*, București, Edit. politică, 1980.

¹⁵⁵ N. Hartmann, *op. cit.*, p. 64.

¹⁵⁶ Id., p. 71.

¹⁵⁷ Id., p. 74.

La fel de unilaterală este concepția care rezervă istoricitate numai spiritului, ca și cum fenomenele organice și anorganice n-ar fi și ele temporale (Hegel). Și mai izbitoare este eroarea de a postula și un anume timp pentru spirit și un altul pentru materie. „Dar nu există o deosebire de timpuri ca atare, ci numai a comportării existentului în timp”. Chiar dacă spiritul se comportă cu totul altfel în timp decât lucrurile sau organismele, toate se află în același timp. De aceea, Hartmann ține să sublinieze *unitatea ontică* a timpului în toate structurile realității.

Firește, procesualitatea este altceva decât temporalitatea. Spiritul viu nu se află numai „într-un” proces, ci este el însuși proces. Totodată, viața spirituală, atât individuală, cât și istorică, se bucură de spontaneitate, de libertatea automodelării. Este un proces creator, care implică și *identitatea* în ciuda schimbărilor, identitate specifică persoanei, — identitate a convingerilor, voinței și a scopurilor urmărite. Identitate în schimbare aflăm și în sfera istoriei: „și spiritul obiectiv este unul și același numai întrucât știe să se identifice cu sine însuși...”¹⁵⁸, să-și rămână credincios sieși, să *fie* depășindu-se. Această identitate este legată de valori și faptul că spiritul este „legat” de timp și spațiu nu-i îngreuiază capacitatea depășirii, care este totodată identitate cu sine, fidelitate față de sine. Calități supreme, care nu sînt date „de la sine”, ci dobîndite prin efort. „Spiritul pe care îl cunoaștem este întotdeauna un spirit care luptă”¹⁵⁹. (Hartmann reia aproape textual faimoasa definiție geotheană: *Denn ein Mensch heisst Kämpfer sein: « A fi om înseamnă a fi un luptător »*).

4. „Omul în situație”

Nicolai Hartmann scrisese și în *Etică* un capitol despre personalitate, mai precis: despre valoarea personalității, ca una din numeroasele valori la care poate aspira etosul¹⁶⁰. În lucrarea de care ne ocupăm, nu numai că *Personalitatea* este un capitol mult mai dezvoltat, care încheie partea I (*Spiritul personal*), dar viziunea despre persoană s-a schimbat: este frapantă acum ponderea simțului istoric. În primul rînd, în loc ca valoarea persoanei să fie analizată în manieră pur fenomenologică, „în sine”, filosoful subliniază acum *raportul* dintre persoane: ele sînt „indivizi, care ne stau în față ca /oameni/ care acționează, vorbesc, voiesc, se străduiesc; ca exponenți ai opiniilor, părerilor și prejudecăților lor, ca ființe avînd revendicări și drepturi, convingeri și valorizări în cadrul vieții comune cu alți indivizi...”¹⁶¹. Să-l mai consideri pe individ „ca și cum el ar fi singur pe lume...”, — este o imposibilitate. Iar raporturile dintre indivizi se desfășoară „...într-o sferă spirituală comună... Ea este lumca lor spirituală comună (lumea) spiritului obiectiv sau istorie”. Între ei, oamenii nu se privesc ca subiecte, ci ca persoane.

Persoana nu se formează în stil monadic, ca sub o cupolă de sticlă: lumea provoacă și stimulează persoana în formarea, devenirea sau modelarea ei. Hartmann respinge ideea ființei unui „subiect” cunoscător, deosebit de persoană, tot așa cum nu există „cunoaștere fără o voință și trăire, acți-

¹⁵⁸ Id., p. 79.

¹⁵⁹ Id., p. 85.

¹⁶⁰ N. Hartmann, *Ethik*, cap. 57.

¹⁶¹ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, p. 108.

une și consecințele ei" ¹⁶². „Sinele” este o abstracție, o fantomă creată de către subiecțiști. În viață, în realitate, sinele este tot una cu persoana, iar trăsătura *primară* a acesteia este recunoașterea persoanei celorlalți, dreptul lor de a fi „considerați și tratați ca persoane”.

Dar paragraful cel mai semnificativ este acela despre „Persoană și situație”. Aria vieții și de manifestări ale persoanei este „un câmp de acțiuni și reacțiuni”, căci pentru persoană, lumea nu este un „obiect” gnoseologic, ci „actualitatea vieții”. Iar „viața persoanei este un lanț neîntrerupt de situații... Între situație și persoană există un raport indestructibil” ¹⁶³. Persoana nu creează situații, ci „cade” în ele. Chiar dacă prevede eventualitatea unei anume situații, persoana nu se poate sustrage, nu poate ocoli răspunderea de a trece la o anume acționare, ca răspuns la situația dată. Nu poate merge „alături”, nu poate crea un spațiu imaginar, evazionist: omul nu poate merge decât „înainte”. Nimeni nu poate abolii mersul timpului și caracterul coercitiv al situației, „ci trebuie să acționeze în ea. Nu-i ajută cu nimic, dacă rămîne inactiv, căci și abținerea este o acționare, ea poate fi tot atît de importantă, plină de răspundere și vină, ca și o intervenție activă... Situația îl constrînge (pe om) să se hotărască”.

Cu un deceniu înainte de apariția cărții lui Sartre *L'Être et le Néant*, Hartmann, deși foarte succint, anunță cunoscuta formulă sartreiană a „condamnării la libertate”. Căci Hartmann nu se mai mulțumește să „descrie”, ca în *Etică*, valoarea personalității „în sine”, ci a persoanei care acționează într-o „situație în care îl pune istoria”. Persoana este acea ființă, care este constrînsă la o liberă hotărîre, prin fiecă situație nouă. „Este așadar ființa, care este liberă în cadrul Necesității, dar este obligată să fie liberă” ¹⁶⁴.

Hartmann arată apoi că persoana este „smulsă” din contemplare și tîrîtă „în fluviul devenirii”; „ea nu poate să pășească alături de curentul devenirii, să-l privească contemplativ”. Retragera în „interior”, evaziunea, fuga din fața răspunderii nu-s posibile. Dimpotrivă: din acceptarea cu răspundere a situației izvorăsc valorile acțiunii, creației, persoanei. Firește, nu ale oricărei acțiuni, ci a aceleia care are un conținut valoric. Valorile nu se realizează de la sine, omul nu-i „predestinat să facă Binele”. El este liber să se decidă: pentru valori sau nonvalori, dar nu este liber să nu dea un răspuns situației.

Înțelegerea și acceptarea ponderii situației în viața spirituală este expresia și urmarea *atitudinii obiective* față de lume, *așa cum este ea*. Atitudinea obiectivă, de acceptare a condițiilor biologice și istorice, în care se poate desfășura viața spirituală, este rodul maturității etosului, a depășirii subiectivismului romanticilor. „Spiritul se poate maturiza, poate învăța și înțelege sensul modului său de a fi purtat” ¹⁶⁵, de a „depinde” de structuri și forțe obiective (biologice, psihice, istorice). Spiritul poate și trebuie să înțeleagă și să accepte aceste „dependențe” (în ghilimele, pentru că aceste condiționări nu împiedică obiectivarea etosului), fie prin convingeri, fie prin acte, fapte sau creații. „Spațiul istoric” este acela care permite omului să se manifeste liber și creator. Spre deosebire de animal, „...conștiința spirituală se distinge prin cunoașterea propriei integrări în lumea dată...” ¹⁶⁶. Dacă pentru animal lumea este doar *Umwelt*, mediul natural în care trăiește, de-abia

¹⁶² Id., p. 110.

¹⁶³ Id., p. 115.

¹⁶⁴ Id., p. 116.

¹⁶⁵ Id., p. 93.

¹⁶⁶ Id., p. 85.

pentru om ea devine „Lumea”, față de care reacțiile lui nu sînt centrate doar în jurul nevoilor lui biologice. Omul nu mai orientează lumea după el, ci se orientează pe sine după *lumea înțeleasă* (*die begriffene Welt*). Astfel este depășită *încordarea* biologică; aceasta-i cotitura interioară care îl înalță pe om deasupra a ceea ce-i *geistlos* (lipsit de spirit). Firește, rădăcinile biologice și psihice nu sînt abolite odată pentru totdeauna, spiritul trebuie să reia neobosit efortul de a le depăși, de a se obiectiva. Dar nu prin contemplare, speculație (am adăuga: nici prin evaziune, prin fuga de lume, prin retragerea în sine). Cînd nu se mai consideră centrul lumii, sau, cum formulează Hartmann: cînd dobîndește „o poziție ex-centrică”, „orientarea conștiinței asupra lumii este tocmai cea obiectivă, este orientarea superioară...”. Ea este aceea care îi permite omului „dominarea lucrurilor și a situațiilor.... Cu cît omul vede într-un chip mai obiectiv situația în care se află, cu atît mai mare este șansa lui de a o putea modela spontan” ¹⁶⁷.

N-are nici un sens teama că destinul obiectivării ar diminua măreția spiritului. „Spiritul nu este numai spirit care oglindește (lumea obiectivă), ...el este și împlîntat într-o bogăție de alte relații cu această lume și este determinat de acestea. Spiritul se află prins în actualitatea complexității vieții” ¹⁶⁸. Dar tocmai aceasta este garanția luptei într-un spațiu real, garanția realizării, a obiectivării. „Adevărata libertate a spiritului se află numai în voință și în tot ceea ce trece de ea... Nu în alegerea situațiilor... și nici în sesizarea valorilor. În simțirea varietății valorilor, numai hotărîrea și angajarea personală — pentru sau contra — se află în puterea omului” ¹⁶⁹.

5. Istoricitatea „spiritului obiectiv”

După cum a reieșit, credem, și din cele spuse pînă acum, accentul istoric cade pe spiritul obiectiv, nu pe individ. În sfera spiritului obiectiv intră „dreptul, moravurile, limba și viața politică, nu mai puțin decît credințele, morala, știința, arta. Acestea reprezintă domenii de conținuturi ale spiritului istoric și tocmai istoricitatea lor arată că ele nu se reduc la conținuturi, ci au viață, devenire și pieire istorică...” ¹⁷⁰. Dar Hartmann nu trage o concluzie metodologică istoricistă; cercetarea se poate mișca pretutindeni în *două* dimensiuni: „cea static-structurală și cea temporal-dinamică și acest fapt reprezintă un avantaj considerabil...”. Totodată, Hartmann arată că spiritul obiectiv, „nefiind nici subiect, nici persoană, nici conștiință de sine”, nu-l putem sesiza prin explorarea interioară, ci cercetînd ceea ce el formează, chipul în care se imprimă în toate formele lui de manifestare și în primul rînd, „fiind spirit istoric, schimbările și procesul devenirii lui” ¹⁷¹.

Spiritul obiectiv, subliniază Hartmann, nu-i o entitate sesizabilă doar de către inițiați, el nu se aseamănă ideilor platoniciene, rezervate unor aleși. De la început, Hartmann ca și Hegel, accentuează caracterul *popular* al spiritului obiectiv; acest spirit al fiecărui popor se identifică cu multe

¹⁶⁷ Id., p. 98.

¹⁶⁸ Id., p. 107.

¹⁶⁹ Id., p. 160.

¹⁷⁰ Id., p. 161.

¹⁷¹ Id., p. 162.

din formele spiritului istoric. Oricine trăiește în mijlocul altui popor decât al său, experimentează realitatea concretă, specifică, a spiritului, „are trăirea lui ca a unei forțe, care îl înconjură din toate părțile, îl împresoară...”¹⁷².

Există un „spirit al vremii sau al timpului” (*Zeitgeist*) comun mai multor popoare, care trăiesc în aceeași epocă. Din punct de vedere istoric, spiritul timpului se întretese tot timpul cu spiritul popular.

În analiza spiritului obiectiv, Hartmann pleacă de la *realitățile sociale* care îl „poartă”: spiritul comunității, colectivității, națiunii, chiar cele pe care le constituie grupuri de muncitori. Dar filosoful german ține să insiste asupra faptului că spiritul obiectiv „nu trebuie să fie înțeles nici ca o sumă, nici ca totalitatea indivizilor”¹⁷³, întrucât individul nu premerge colectivității. Istoria ne învață că întotdeauna indivizii au găsit ca dat spiritul obiectiv, viața spirituală în care încep să trăiască. Spiritul obiectiv nu-i suma spiritelor personale, individuale, ci își are o structură proprie, este un *întreg*. El are deci o unitate *sui generis*, dar spre deosebire de esențe (*Wesenheiten*), care sînt atemporale, spiritul obiectiv este istoric sau *este* istorie.

Spiritul obiectiv viu, istoric, se obiectivează în fapte și creații care îi supraviețuiesc: este spiritul obiectivat, care, după cum se va vedea, încarnează valorile și ne pune în fața unei probleme deosebite: a raportului dintre *istorie* și *supraistorie*. Dezbaterea acestei importante probleme începe încă din capitolul asupra meritelor și limitelor teoriei hegeliene asupra spiritului obiectiv. Întrucât am subliniat mai sus cît de mult apreciază Hartmann această teorie în monografia despre Hegel¹⁷⁴, urmează să expunem pe scurt criticile lui Hartmann. Ele sînt pline de consecințe pentru tema cărții de față.

Nu numai că spiritul nu este Spiritul-substanță, dar el nici „nu poate fi cîrmuitorul procesului (istoric). Dacă există rațiune în istorie, nu poate fi vorba decât de cea individuală a persoanelor”¹⁷⁵. Inacceptabilă este și teza hegeliană, care susține că Rațiunea constă numai în libertate. De-a lungul istoriei, anume gînditori și în parte popoarele, relevă „conștiința progresivă a libertății”, dar progresul nu se reduce la progresul libertății. Optimismul hegelian despre progresul continuu nu-i atestat de istoria universală; dimpotrivă, aceasta ne arată că „mereu, ceea ce-i mai valoros și esențial, pierce”¹⁷⁶. Nu există o permanentă și ascendentă linie a realizării valorilor în istorie. Nu se poate vorbi nici despre „șiretenia Rațiunii”, care s-ar manifesta prin patimile indivizilor. Hegel a intuit însă că „numai acea formă de societate se poate păstra, ale cărei interese coincid cu cele ale indivizilor”¹⁷⁷.

Asupra „destinului” popoarelor, Hartmann revine și în alte locuri. Ceea ce vrea să scoată acum în evidență filosoful german este discrepanța dintre valori și istorie. „În linii mari, destinul politic al popoarelor nu este finalizat, nu este cuprins de vreo conștiință, supravegheat sau cîrmuit conform unor anume scopuri. În mare, el este tot pe atît realizare, cît și ratare... împlinire de sens, cît și lipsit de sens”¹⁷⁸. Orice generalizare în

¹⁷² Id., p. 163.

¹⁷³ Id., p. 165.

¹⁷⁴ Cf. supra, p. 91.

¹⁷⁵ N. Hartmann, *op. cit.*, p. 173.

¹⁷⁶ Id., p. 174.

¹⁷⁷ Id., p. 175.

¹⁷⁸ Id., p. 284.

această problemă ar duce la o alternativă: metafizică pesimistă sau optimistă; dar nici una nu-i justificată.

Hartmann discută despre limitele puterii spiritului obiectiv, în sensul că acesta nu poate ridica indivizii la nivelul lui. Totuși, încă de la Platon această mare problemă a preocupat în chipul cel mai variat popoare și gânditori: proiectul despre un stat ideal și despre „educarea celor mai buni” în vederea cîrmuirii lui își are rădăcinile în interesele vitale ale popoarelor. Doctrinile nerealiste cad, sînt contrazise de realitatea istorică; unele violențări rezistă cităva vreme, „dar nici un stat nu ajunge pe făgașul bun pe calea dogmatismului înțepenit al teoriei”¹⁷⁹. Hegel a văzut bine că rolul personalității este acela de a ști să exprime ceea ce vor masele, dar cu o precizare: dacă se înțelege prin aceasta „ceea ce corespunde în adîncime intereselor tuturor”.

Capitolele despre opinia publică, despre autentic și neautentic în viața spirituală pun în mod ascuțit o problemă arzătoare și valabilă în orice epocă, dar mai ales în epocile de prefacere și înnoire sociale și spirituale: latura antinomică a raportului dintre *istorie și valori*. Ceea ce se petrece într-o epocă de mari prefaceri, arată Hartmann, nu corespunde optimismului hegelian: nu tot ce se întîmplă este „rațional”. Dimpotrivă: lupta pentru noi instituții social-politice, pentru înlăturarea celor vechi, nedrepte, poate duce la excese, nedreptăți, convingeri dogmatice și acțiuni distructive, cu un cuvînt: la nonvalori. Oricîtă forță reală ar reprezenta spiritul obiectiv, el fiind reprezentat prin oameni, realizarea lui în istorie nu se petrece ca o realizare perfectă, pur valorică. Înțeleasă ca „tot ce se întîmplă”, istoria ajunge în conflict cu valorile, trădează idealurile, dezamăgește conștiința valorică. Utilitatea sau necesitatea unor acțiuni se poate transforma în dogmatism, care rămîne primejdios, chiar cînd este de bună credință, iar intenția virtuoașă poate duce la holocaust (Robespierre).

Hartmann consideră că fenomenele de acest gen, devierile valorice, pot fi înțelese prin prisma tezei despre „lipsa conștiinței adecvate:” spiritul obiectiv nu are o conștiință adecvată la dimensiunea lui, ci are ca suport real pe indivizii reali cu limitele lor. Hartmann constată că tocmai în vremuri de frămîntări politice, lozincile politice extremiste pot influența masele, „... dar fără a le convinge cu adevărat; în popor însuși se află o altă cunoaștere, lucidă, care nu poate fi înșelată, cunoașterea despre cu-totul-altceva”. În ciuda ațîțărilor rasiste, de pildă, „...se știe prea bine că și adversarii sînt oameni...”¹⁸⁰. Numai că această cunoaștere, de fapt conștiința valorică sau umanismul popular, nu reușește să iasă la lumină, nu-și găsește — am spune azi — partidul politic care să traducă în protest și reformă politică această dezavuare tacită a maselor.

Nu-i exclus ca la baza acestor generalități să se afle evenimentele din Germania în ajunul instaurării nazismului: Hartmann arată (în 1933!), că în primul moment tactic, „...Führerul (conducătorul politic în general) „trebuie să se elibereze de opinia publică. De aceea, el trebuie să se situeze în opoziție cu ea” și totodată să o cîștige de partea lui. „Și cînd nu o poate convinge prin fapte... trebuie să o înșele”¹⁸¹.

¹⁷⁹ Id., p. 285.

¹⁸⁰ Id., p. 303.

¹⁸¹ Id., p. 303—304.

Toate acestea sînt spuse ca un comentariu la atîtarea șovinistă. Concluzia este că „masa devine o minge în mîinile unei clici care deține puterea: ea este înșelată și se lasă manipulată în vederea unor scopuri, care sînt departe de a fi ale ei...”. Atitudinea democratică a lui Hartmann reiese și din înfierarea acelor clici, care punînd mîna pe putere (*Machtgruppe*) sfidează masele: „Unde a existat vreodată /astfel/ de clică a deținătorilor puterii, care să se fi întrebat vreodată ce-i este îngăduit? Cine pune o astfel de întrebare, are deja o cu totul altă poziție: îi stau la inimă nu propriile scopuri, ci cele ale poporului, tendința reală a spiritului istoric...” (ibidem).

Lipsa autenticității, a valorilor autentice, se întîlnește și în viața culturală: apariția orientărilor simpliste, deformarea gustului artistic prin producții în serie, cultivarea pricepută a setei de senzațional, placiditatea și nepăsarea criticii literare și artistice etc. Și în moravuri sau mod de viață în general se impune „neautenticul”: acceptarea conformismului, stingerea spiritului critic, imitația avidă a unor modele standardizate, necontrolate, convenționalismul, forme de viață lipsite de conținut; moralmente domnește duplicitatea, ipocrizia. „Și astfel, firește, este săpată la bază viața etosului”¹⁸². Apare un etos înșelător, care trăiește în minciună, se complăce oportunist sau din inerție spirituală în ea. Spiritul minciunii și înșelării este cu atît mai profund, cu cît sînt afișate mai tipător lozinci moraliste.

Prin astfel de fenomene negative, despre care Hartmann afirmă, în chip unilateral, că sînt văzute și osîndite de-abia mai tîrziu, spiritul obiectiv se dezvăluie ca o forță care cuprinde latent și tendințele inhibitorii, deformante, ale valorilor cerute de spiritul popular (*Volksgeist*). Lucrurile iau o întorsătură gravă atunci cînd cei ce dezvăluie adevărul sînt supuși intimidării, sînt ostracizați sau chiar înlăturați. Dar „silnicia în viața spirituală este întotdeauna semnul slăbiciunii interioare... Spiritul, a cărei esență este liberă dezvoltare... care trebuie să dominească pe bază puterii de convingere, devine tiranic. Astfel el trădează Spiritul însuși”¹⁸³. Dar Hartmann este departe de a încheia cu această viziune defetistă: „căci simpla apariție a conștiinței neautenticului implică prezența unei (conștiințe) a autenticului... Nu poate exista falsificare, decît acolo unde există ceva care poate fi falsificat”¹⁸⁴. Se găsesc întotdeauna oameni, a căror conștiință nu se lasă întunecată, la care simțul valoric este și intransigent, și viguros. La unii, acest simț se manifestă mai limpede și mai energic, la alții mai timid, el poate fi chiar confuz, nelimepzit, „dar el este totuși prezent ca un fel de conștiință istorică, ce nu se lasă cumpărată”¹⁸⁵.

Aparent, Hartmann ar relua astfel optimismul hegelian. Dar numai aparent, căci ponderea răspunderii revine persoanelor, care nu se lasă tîrîte de curentul „opinie publice”, adesea alimentat de oportunism, ci i se opun. Pe de o parte, Hartmann declară în spiritul optimismului hegelian: „Adevăratul spirit istoric este ceva viu, o forță care răzbate mereu la lumină și care nu poate fi înlăturat prin nici o deformare”. Aici Hartmann uită de propria sa teză fundamentală despre slăbiciunea ontică a valorilor spirituale, care, fiind cele mai înalte, sînt totodată și cele mai fragile. Între 1933 și 1945, filosoful a putut trăi din plin uriașa falsificare, mistificare și denaturare a valorilor în Germania nazistă. Ceea ce a dus în cele din urmă la restau-

¹⁸² Id., p. 310.

¹⁸³ Id., p. 314.

¹⁸⁴ Id., p. 316.

¹⁸⁵ Id., p. 317.

rarea condițiilor în care să poată ieși la lumină „adevăratul spirit istoric” a fost un complex de condiții politice, create prin înfrângerea nazismului.

Pe de altă parte, Hartmann are meritul de a fi combătut „pesimismul istoric” și de a fi iluminat cu energie și însuflețire *rolul persoanei* în salvarea „adevăratului spirit istoric” sau criteriul valoric. Soluția lui Hartmann în problema descoperirii purtătorului acestui criteriu este dublă: un drum individual și unul colectiv. Credința că indivizii izolați pot învinge în lupta pentru instaurarea criteriului valoric este judecată în chip realist drept o iluzie. Este adevărat că ceea ce poate și trebuie să facă „spiritul personal” este „... să se ridice împotriva falsificării lui”¹⁸⁶, a criteriului valoric. Dar această atitudine meritorie nu s-ar putea înfirișca, dacă persoana care ia atitudine n-ar avea sentimentul că reprezintă o atitudine pe care o împărtășește cu alte persoane, „înțelegînd astfel inițiativa personală /înăuntrul/ mișcării istorice a spiritului global”. /Cititorul care a trăit în epoca luptei antifasciste știe că acestor greutăți trebuie să le dea un conținut social-politic, nu numai axiologic: „indivizii izolați”, pe care îi revolta ororile fascismului — de la arderea pe rug a operelor unor clasici ai culturii germane pînă la nimicirea a milioane de oameni — și-au căutat sprijin în forțele politice ale rezistenței). Hartmann a înțeles, în felul său, în planul generalităților, că individul solitar nu poate avea șanse de a învinge falsificarea valorilor: „cu cît individul se simte mai în adîncime responsabil din punct de vedere moral și civic, cu atît spiritul obiectiv are mai multe șanse să se dezvolte în sensul adevăratelor sale intenții istorice. Conștiința de sine, morală și juridică, a individului este de aceea, și în acest sens, departe de a fi individualism”¹⁸⁷. Pentru că, prin anume indivizi, uneori sau în unele locuri, se aprinde scînteia revoltei și luptei împotriva înăbușirii, distrugerii valorilor.

6. Spiritul obiectivat

Această nouă dimensiune a spiritului reliefează și mai puternic raportul dialectic istorie-valori, pentru că în plăsmuirile artistice, filosofice, în norme etice și moravuri, în stiluri de viață și stiluri artistice etc. avem de-a face cu plăsmuiri, care au un alt mod ontic istoric decît cel al spiritului obiectiv, căci ele „odată create, îi stau în față într-un chip relativ independent, neîmpărtășindu-i schimbările, destinul, trecerea lui”¹⁸⁸. Aceste plăsmuiri se disting prin desprinderea de spiritul obiectiv și „supraviețuire”, dar au și ele „un mod ontic istoric”. Ceea ce face să apară o serie de probleme: plăsmuirile spirituale nu sînt reale ca spiritul obiectiv, care este trecător, dar nefiind reale, sînt salvate de pieire! Și totuși, modul lor existențial nu-i permanent vizibil, ele nu *valorează* oricînd și oriunde (am aminti că atunci cînd Théophile Gauthier scria *Le buste survit à la cité*, sigur de limpezimea și certitudinea afirmației sale, poetul nu se gîndea la epocile în care nici o statuie greacă, oricît de desăvîrșită, nu mai „valora” pentru oamenii de la începuturile evului mediu).

Modul ontic specific acestor plăsmuiri (obiectivații) îi apare lui Hartmann „misterios” (*rätselfast*): de unde, din ce punct încep aceste plăsmuiri să

¹⁸⁶ Id., p. 320.

¹⁸⁷ Id., p. 321.

¹⁸⁸ Id., p. 348.

devină de-sine-stătătoare față de fluxul istoriei? „Ce le face să fie stabile? (Căci) atât timp, cât sînt purtate doar de către spiritul viu, nu-și pot dobîndi nici un fel de autonomie față de el. Dar fără purtător, nu pot exista. Atunci, ce fel de purtător se substituie în locul spiritului viu? Căci spirit plutitor, care n-ar fi purtat de nimic, este ceva imposibil”¹⁸⁹.

Plăsmuirile spirituale sînt „plăsmuiri reale” (*Realgebilde*), pentru că sînt *materializate* în vorbire, scris, sunet. Modul ontic al plăsmuirilor „este de-sine-stătător numai în sensul desprinderii..., dar deloc în sensul unei independențe absolute față de spirit”¹⁹⁰. Este spiritul altor epoci — ca, de pildă, cel al Renașterii față de cultura greacă —, dar este un spirit viu, numai el poate „însufleți”.

Importantă, din punct de vedere ontologic, este și deosebirea, insistent subliniată, între plăsmuiri sau obiectivații și existența ideală (*ideales Sein*).

Hartmann reliefează problematica istorie-axiologie printr-o pildă simplă, dar convingătoare: fixarea în scris a gîndurilor. O mare masă de astfel de „fixări” nu se înalță niciodată la nivelul care le-ar putea dăruî supraviețuire, dăinuire. Nici materialul cel mai palpabil — piatra din care este făcută statuia — nu asigură dăinuirea valorică. „Fixarea” ca atare nu este identică cu dăinuirea. Dar și mai important este fenomenul care ne frapează, atunci cînd confruntăm fluviul istoriei și regnul plăsmuirilor: primul își continuă schimbările „sub” plăsmuirile care și-au găsit locul în sfera valorilor. Operele de artă sau sistemele filosofice „rămîn, se oferă istoric mereu altui spirit viu sau unui nou fel de a vedea”¹⁹¹. Din ele pleacă un fel de stimulare sau „provocare” pentru sensibilitatea sau gîndirea oamenilor din mereu alte epoci. Și atunci răsar astfel de întrebări: „ce se păstrează de fapt în obiectivații? Ce supraviețuiește în ele? Oare însuși spiritul ca un conținut care a dobîndit formă sau formarea lui (*die Formung*) într-un material?”¹⁹². O „operă” a spiritului este, poate, numai expresie, manifestare a spiritului? Sau spiritul „intră” cu totul în operă?

Firul călăuzitor în vîlmășagul de întrebări rămîne deosebirea dintre caracterul istoric-trecător al spiritului și tipul specific de istoricitate a operelor: prin ele ne „vorbește” spiritul ca spirit viu. „Deci se spune prea puțin, atunci cînd se afirmă că numai manifestarea dăinuiește. Dar se spune prea mult, atunci cînd se afirmă că /în opere/ se păstrează spiritul viu însuși”. Tot astfel despre „viața” eroilor literari se poate vorbi numai metaforic, întrucît n-au viețuit în chip biologic niciodată. Lumea de gîndire a lui Platon o putem „înțelege”, atunci cînd ne confundăm în dialogurile lui (Hartmann precia fără ezitare termenul-cheie introdus de către Dilthey) — înțelegerea (*das Verstehen*). Ceea ce luminează însă Hartmann este *rolul activ* al receptorului de cultură în explicarea „înțelegerii” și a fenomenului „păstrării” valorilor întrupate în concepții despre lume, tablouri sau opere literare: fără „înțelegerea” noastră, n-ar exista dăinuire. Înțelegerea valorilor din trecut este o *Gegenleistung*, un răspuns la „provocarea” din plăsmuirile spirituale. Acest răspuns le însuflețește, fiindcă ele înseși nu au *ideales Sein*, nu au o natură identică cu Ideile, esențele, universalile. „Ca existență ideală, ar trebui să dețină /un caracter/ supratemporal și supraistoric absolut. Păstrarea lor ar fi /o păstrare/ perfectă, ar fi mai curînd identitate pură, atemporală.

¹⁸⁹ Id., p. 353.

¹⁹⁰ Id., p. 386.

¹⁹¹ Id., p. 360.

¹⁹² Id., p. 361.

Bunurile spirituale sînt însă ceva care se naște, ceva trecător, ele se păstrează numai în mod relativ. Ele sînt expuse nu numai nimicirii, ci și unei anume schimbări în receptarea spiritului viu”¹⁹³.

Ființa ideală (*ideales Sein*) nu numai că nu este legată prin ceva de cea reală, dar se află chiar într-o anume opoziție față de ea. Aceasta-i valabil pentru legitățile matematice, pentru esențele pure, pentru tipurile fundamentale ale regnului valorilor. Dacă bunurile spirituale ar avea o astfel de natură, ele n-ar avea nevoie, pentru păstrarea lor istorică, să fie întrupate în plasmuri reale (serisul, piatra etc.). În al treilea rînd, ființa ideală nu există numai „pentru” cineva, ci *in sine*; esențele, legitățile matematice etc. n-au nevoie să fie „însuflețite” de un receptor.

Spre deosebire de aceste trăsături ale existenței ideale, „spiritul obiectivat” sau bunurile, actele, documentele, monumentele etc. — sînt și rămîn legate: pe de o parte, de plasmurile reale în care s-au materializat valorile, pe de altă parte, de spiritul viu care le însuflețește (fie în prezent, trecut sau viitor). Ceea ce înseamnă că istoricitatea spiritului obiectivat este *în mod dublu purtată*: „Nu numai plasmuirea reală este purtătorul — cum părea la început —, ci contribuie și spiritul viu. Ambii factori, deși avînd o adîncă eterogeneitate — sînt solidari. Ei constituie membrii unei corelații și numai prin concomitența lor ne „stă în față” bunul spiritual”¹⁹⁴.

Capitolul în care Hartmann trage concluzii cu caracter de „filosofie a istoriei” subliniază natura dialectică, „paradoxală”, a bunurilor spirituale: ele dețin o „autonomie purtată” (*getragene Autonomie*). Istoricitatea lor „s-a dovedit a fi, din ce în ce mai limpede, un epifenomen al istoricității spiritului viu”¹⁹⁵. Bunurile spirituale „par” ideale, „desprinse” de timp și loc, capabile să se impună ca valori estetice, etice sau teoretice. În fapt, ele *depind* istoricește de spiritul viu al unor alte epoci, care niciodată nu le primește (sau valorizează) decît potrivit trăsăturilor *etosului* acestor alte epoci (am adăuga: chiar într-o aceeași epocă, viziuni filosofice sau estetice *opuse*, interpretează sau valorizează în chip *deosebit* valori din trecut!).

Urmărind, în primul rînd, distincțiile ontologice, Hartmann subliniază faptul că „spiritul obiectivat, în ciuda idealității lui aparente, își are în dublu sens destinul lui istoric, în (cursul) prefacerilor spiritului viu”¹⁹⁶. Dacă ar avea o viață proprie, el ar trebui să ni se înfățișeze cu schimbări și prefaceri proprii. Dar lucrurile nu stau astfel: apariția sau „reapariția” valorii unei viziuni filosofice sau a unei opere artistice „este condiționată din afară”. Ceea ce nu înseamnă că creațiile spirituale nu-și vădesc *forța* lor de a „reacționa” asupra spiritului unei epoci care le „trezește la viață”. Hartmann află, deci și în această problemă a spiritului, confirmarea tezei sale ontologice de bază: „dependența nu știrbește autonomia”. Ideea „desprinderii” valorilor spirituale, sau a spiritului obiectivat este justă „...numai cu referire la spiritul istoric determinat, care l-a prelucrat și l-a obiectivat; dăinuirea lui este totodată dependență față de atitudinea, de înțelegerea (*Verstehen*) unui spirit viu. Bunuri spirituale obiectivate au o ființă (*Sein*) în istorie numai acolo (sau cînd) îl întîmpină un spirit viu...”¹⁹⁷.

¹⁹³ Id., p. 393.

¹⁹⁴ Id., p. 396.

¹⁹⁵ Id., p. 413.

¹⁹⁶ Id., p. 414.

¹⁹⁷ Id., p. 416.

HUSSERL (II)

1. Scopul științei și sarcinile filosofiei

De ce această deosebire între filosofie și știință? Pentru simplul motiv că filosofia își pune alte — sau și alte probleme decât știința: problemele pe care le-am cuprinde sub denumirea globală de „problematica vieții”. Filosofia, spre deosebire de matematică, fizică sau științe naturale, trebuie să-și pună problema lumii înconjurătoare sau a mediului social-istoric, problema valorilor și normelor, problema *răspunderii*, problema istoricității spiritului, a *libertății*, a autonomiei raționale etc. Husserl îl admiră pe Socrate, pentru că a fost „practicianul etic”, acela pentru care viața nu s-a justificat decât ca „viața izvorită din rațiune”, ca o viață în care „omul, printr-o neobosită concentrare asupra sa însuși, și printr-o radicală autojustificare, exercită o critică... asupra scopurilor vieții sale...”¹⁹⁸. Husserl regăsește această viziune în întreaga istorie a filosofiei moderne, care îi apare ca „...o luptă în jurul sensului omului”.

Platon, arată Husserl, a dus mai departe și a împlinit dezideratul socratic al concentrării asupra sinelui (*Selbstbesinnung*); „autocunoașterea” a semnatificat justificarea rațională a etosului. Această problematică a sensului omului a fost desfășurată de către Platon paralel cu problematica logicii ființei. În *Logica formală și transcendentă*, Husserl își exprimă regretul pentru faptul că „numai prin neuitatele ei începuturi, prin dialectica platonice, a avut logica, /înțeleasă/ ca teorie a științei, tema principală a științei ca *gătare și a ființei ca atare*”¹⁹⁹.

Reiese limpede, credem, că după Husserl, ca și la Socrate-Platon, rațiunea sau logosul cuprinde simultan în aria sa filosofia practică și teoretică, etosul și cunoașterea. Când Husserl face elogiul raționalismului, nu trebuie să uităm ce *sens global* dă el acestui cuvânt: nu sensul metodologic-gnoseologic al raționalismului, ci cel socratic-platonic sau acea poziție, la orice filosof, care s-a străduit să continue idealul socratic-platonic. „În acest sens poate fi numită raționalism trăsătura fundamentală a culturii europene...”²⁰⁰. În mod consecvent, Husserl sărbătorește Renașterea ca redescoperire a libertății: luând ca model antichitatea, Renașterea reia poziția raționalistă, care constă în faptul că omul „...sieși și întregii sale vieți își dă norme /scoase/ din propria sa rațiune, din filosofie...”²⁰¹.

Acest ideal al automodelării raționale este considerat de către Husserl drept trăsătură specifică și majoră a întregii istorii a filosofiei moderne. Dar nu este un ideal pur teoretic, gnoseologic, ci simultan practic și teoretic: „Istoria filosofiei moderne ca luptă pentru *sensul omului*” (subl. ns.-C.I.G.) sună un titlu de paragraf din *Krisis* (§ 6).

Desigur că se poate și trebuie discutat în ce măsură a fost Husserl nedrept față de filosofilor moderni, care n-au uitat cîtuși de puțin de pro-

¹⁹⁸ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, den Haag, 1962, p. 3, 7, 12, 13.

¹⁹⁹ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle, Niemeyer, 1929, p. 198.

²⁰⁰ I. K., p. 31.

²⁰¹ Husserl, *Krisis* etc., p. 5.

HUSSERL (II)

1. Scopul științei și sarcinile filosofiei

De ce această deosebire între filosofie și știință? Pentru simplul motiv că filosofia își pune alte — sau și alte probleme decât știința: problemele pe care le-am cuprinde sub denumirea globală de „problematica vieții”. Filosofia, spre deosebire de matematică, fizică sau științe naturale, trebuie să-și pună problema lumii înconjurătoare sau a mediului social-istoric, problema valorilor și normelor, problema *răspunderii*, problema istoricității spiritului, a *libertății*, a autonomiei raționale etc. Husserl îl admiră pe Socrate, pentru că a fost „practicianul etic”, acela pentru care viața nu s-a justificat decât ca „viața izvorită din rațiune”, ca o viață în care „omul, printr-o neobosită concentrare asupra sa însuși, și printr-o radicală autojustificare, exercită o critică... asupra scopurilor vieții sale...”¹⁹⁸. Husserl regăsește această viziune în întreaga istorie a filosofiei moderne, care îi apare ca „...o luptă în jurul sensului omului”.

Platon, arată Husserl, a dus mai departe și a împlinit dezideratul socratic al concentrării asupra sinelui (*Selbstbesinnung*); „autocunoașterea” a semnatificat justificarea rațională a etosului. Această problematică a sensului omului a fost desfășurată de către Platon paralel cu problematica logicii ființei. În *Logica formală și transcendentă*, Husserl își exprimă regretul pentru faptul că „numai prin neuitatele ei începuturi, prin dialectica platonice, a avut logica, /înțeleasă/ ca teorie a științei, tema principală a științei ca atare și a ființei ca atare”¹⁹⁹.

Reiese limpede, credem, că după Husserl, ca și la Socrate-Platon, rațiunea sau logosul cuprinde simultan în aria sa filosofia practică și teoretică, etosul și cunoașterea. Când Husserl face elogiul raționalismului, nu trebuie să uităm ce *sens global* dă el acestui cuvânt: nu sensul metodologic-gnoseologic al raționalismului, ci cel socratic-platonic sau acea poziție, la orice filosof, care s-a străduit să continue idealul socratic-platonic. „În acest sens poate fi numită raționalism trăsătura fundamentală a culturii europene...”²⁰⁰. În mod consecvent, Husserl sărbătorește Renașterea ca redescoperire a libertății: luând ca model antichitatea, Renașterea reia poziția raționalistă, care constă în faptul că omul „...siesi și întregii sale vieți își dă norme /scoase/ din propria sa rațiune, din filosofie...”²⁰¹.

Acest ideal al automodelării raționale este considerat de către Husserl drept trăsătură specifică și majoră a întregii istorii a filosofiei moderne. Dar nu este un ideal pur teoretic, gnoseologic, ci simultan practic și teoretic: „Istoria filosofiei moderne ca luptă pentru *sensul omului*” (subl. ns.-C.I.G.) sună un titlu de paragraf din *Krisis* (§ 6).

Desigur că se poate și trebuie discutat în ce măsură a fost Husserl nedrept față de filosofil modernii, care n-au uitat cîtuși de puțin de pro-

¹⁹⁸ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, den Haag, 1962, p. 3, 7, 12, 13.

¹⁹⁹ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle, Niemeyer, 1929, p. 198.

²⁰⁰ I. K., p. 31.

²⁰¹ Husserl, *Krisis* etc., p. 5.

blema sensului, începînd chiar cu Descartes²⁰². Mai urgentă este însă delimitarea „raționalismului” lui Husserl de acel raționalism intelectualist, care, după expresia lui Husserl, a inaugurat „uitarea lumii” (*Weltvergessenheit*) și, simultan, uitarea răspunsului pe care îl trezește lumea în noi; aceasta este atitudinea originară, pre-științifică, față de lume, pe care filosofia trebuie să o redobîndească la nivelul „reflecției asupra noastră înșine”.

Nu numai în *Krisis* desfășura Husserl această importantă temă a „lumii vieții”, care este o denunțare a naivității (și falsității) scientismului și, totodată, o redobîndire a atitudinii filosofice, înțeleasă ca redînd atitudinea *naturală* sau *originară* sau *practică*. Husserl a condamnat, sub denumirea de „naturalism” sau „obiectivism”, acea atitudine teoretică scientista pentru care lumea se reduce la natură ca schelet de ecuații matematice.

Savantul sau filosoful care se instalează pe această poziție comite două erori fundamentale: 1) teoretică — pentru că *reduce* bogăția formelor ființei la elementul lor matematicizabil, consideră că adevărata ființă este de natură matematică; 2) axiologică — pentru că reduce subiectul, care este om aflat în raporturi multiple cu ființa sau „om — care există-in-ființă” (ceea ce înseamnă raporturi afective — etice, estetice și practice, deci axiologice) la „subiect cunoscător”, care se află față de lume doar într-un raport gnoseologic. Husserl a denumit această ultimă atitudine „naturalism”, pentru că exprimă punctul de vedere după care privim și ne privim doar ca „trupuri însuflețite, obiecte ale naturii (*Naturobjekte*), teme ale științelor naturale”²⁰³.

Desigur că Husserl știe prea bine că atitudinea naturalistă este valabilă științific; este aplicarea rațiunii în descifrarea tăinilor naturii. Dar, după cum am subliniat, pentru Husserl rațiunea înseamnă *mai mult* decît înțelegerea lumii ca natură sau „carte scrisă în limbaj matematic” (Galilei). Filosoful, ca și omul simplu, simt și știu că lumea îi solicită și în alte chipuri decît ispitindu-le curiozitatea. Față de „natură”, redusă la ecuații sau raporturi cauzale, „Lumea vieții” este *primară, originară, nemediată*. Rațiunea plenară nu se reduce la curiozitatea naturalistului sau matematicianului. Pe filosoful care uită de „lumea vieții”, care se refugiază în turnul de fildeş epistemologic, Husserl îl caracterizează cu un cuvînt pătrunzător: *weltfremd*, (străin de lume). Dar criza societății și a filosofiei contemporane nu îngăduie această înstrăinare sau evaziune. Ea cere restabilirea „unității dintre știință, filosofie și viață...”²⁰⁴. Soluția crizei nu este nicidecum situarea pe o poziție unilaterală, izvorită dintr-o falsă alternativă: sau știință sau filosofie sau viață. Husserl înlătură tocmai aceste poziții unilaterale — scientismul, filosofarea abstractă, pragmatismul.

Ca reprezentant de seamă al raționalismului plenar și al prezentului, Husserl critică și disprețuiește filosofii organiciste, biologiste, iraționaliste, care înfloresc din „simțiri” și sentimente confuze. Fenomenologia este o filosofie a rațiunii, dar a unei rațiuni care trebuie să fie înțelegerea *tuturor* problemelor care stau în fața omului contemporan. În veacul XX, rațiunea trebuie să înglobeze toate victoriile istorice ale rațiunii, în toate problemele, trebuie să fie cu adevărat un rezultat bogat, în sens hegelian, al istoriei gîndirii: o poziție care *cuprinde* totul și nu uită nimic. „Astfel începe

²⁰² Cf. C. I. Gulian, *Descartes și dezalienarea spirituală*, în vol. *Descartes*, București, Edit. Academiei Române, 1990.

²⁰³ Husserl, *Ideen II*, den Haag, 1952, p. 182.

²⁰⁴ Paul Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, den Haag, 1970, p. 11.

blema sensului, începînd chiar cu Descartes²⁰². Mai urgentă este însă delini-
tarea „raționalismului” lui Husserl de acel raționalism intelectualist, care,
după expresia lui Husserl, a inaugurat „uitarea lumii” (*Weltvergessenheit*)
și, simultan, uitarea răspunsului pe care îl trezește lumea în noi; aceasta este
atitudinea originară, pre-științifică, față de lume, pe care filosofia trebuie
să o *redobîndească* la nivelul „reflecției asupra noastră înșine”.

Nu numai în *Krisis* desfășura Husserl această importantă temă a „lumii
vieții”, care este o denunțare a naivității (și falsității) scientismului și, toto-
dată, o redobîndire a atitudinii filosofice, înțeleasă ca redînd atitudinea
naturală sau *originară* sau *practică*. Husserl a condamnat, sub denumirea de
„naturalism” sau „obiectivism”, acea atitudine teoretică scientista pentru
care lumea se reduce la natură ca schelet de ecuații matematice.

Savantul sau filosoful care se instalează pe această poziție comite
două erori fundamentale: 1) teoretică — pentru că *reduce* bogăția formelor
ființei la elementul lor matematicizabil, consideră că adevărata ființă este
de natură matematică; 2) axiologică — pentru că reduce subiectul, care
este om aflat în raporturi multiple cu ființa sau „om — care există-in-ființă”
(ceea ce înseamnă raporturi afective — etice, estetice și practice, deci axi-
ologice) la „subiect cunoscător”, care se află față de lume doar într-un
raport gnoseologic. Husserl a denumit această ultimă atitudine „natura-
lism”, pentru că exprimă punctul de vedere după care privim și ne privim
doar ca „trupuri însuflețite, obiecte ale naturii (*Naturobjekte*), teme ale ști-
ințelor naturale”²⁰³.

Desigur că Husserl știe prea bine că atitudinea naturalistă este vala-
bilă științific, este aplicarea rațiunii în descifrarea tainelor naturii. Dar,
după cum am subliniat, pentru Husserl rațiunea înseamnă *mai mult* decît
înțelegerea lumii ca natură sau „carte scrisă în limbaj matematic” (Galilei).
Filosoful, ca și omul simplu, simt și știu că lumea îi solicită și în alte chipuri
decît ispitindu-le curiozitatea. Față de „natură”, redusă la ecuații sau rapor-
turi cauzale, „Lumea vieții” este *primară, originară, nemediată*. Rațiunea
plenară nu se reduce la curiozitatea naturalistului sau matematicianului.
Pe filosoful care uită de „lumea vieții”, care se refugiază în turnul de fildeș
epistemologic, Husserl îl caracterizează cu un cuvînt pătrunzător: *weltfremd*,
(străin de lume). Dar criza societății și a filosofiei contemporane nu îngăduie
această înstrăinare sau evaziune. Ea cere restabilirea „unității dintre știință,
filosofie și viață...”²⁰⁴. Soluția crizei nu este nicidecum situarea pe o pozi-
ție unilaterală, izvorîta dintr-o falsă alternativă: sau știință sau filosofie
sau viață. Husserl înlătură tocmai aceste poziții unilaterale — scientismul,
filosofarea abstractă, pragmatismul.

Ca reprezentant de seamă al raționalismului plenar și al prezentului,
Husserl critică și disprețuiește filosofii organiciste, biologiste, iraționaliste,
care înfloresc din „simțiri” și sentimente confuze. Fenomenologia este o filo-
sofie a rațiunii, dar a unei rațiuni care trebuie să fie înțelegerea *tuturor*
problemelor care stau în fața omului contemporan. În veacul XX, rațiu-
nea trebuie să înglobeze toate victoriile istorice ale rațiunii, în toate proble-
mele, trebuie să fie cu adevărat un rezultat bogat, în sens hegelian, al
istoriei gîndirii: o poziție care *cuprinde* totul și nu uită nimic. „Astfel începe

²⁰² Cf. C. I. Gulian, *Descartes și dezalienarea spirituală*, în vol. *Descartes*, București,
Edit. Academiei Române, 1990.

²⁰³ Husserl, *Ideen II*, den Haag, 1952, p. 182.

²⁰⁴ Paul Jaussen, *Geschichte und Lebenswelt*, den Haag, 1970, p. 11.

o filosofie a celei mai adinci și universale înțelegeri de sine a lui ego, care filosofează ca purtător al rațiunii absolute, care se regăsește..."²⁰⁵.

Filosofia (sau rațiunea) nu se pot reduce nici la gândire tehnică, nici la explicație matematică a naturii, dar nici la eluziuni verbale asupra omului. Rațiunea își păstrează „caracterul de totalitate”. Ea rămâne efort teoretic, mândrie a cunoașterii, dar împlinindu-și scopul teoretic ea nu-și poate îngădui să uite scopul ei practic, uman, tot atât de însemnat, pe care i l-au atribuit filosofi greci din epoca clasică: dobândirea fericirii. De aceea, rațiunea trebuie să caute „...spre ce tinde omul în nucleul său cel mai intim, ce-l poate mulțumi sau «ferici»”²⁰⁶. Rațiunea nu permite să fie tăiată și împărțită în „rațiune teoretică”, „practică”, „estetică”...²⁰⁷. Cerința lui Husserl de a se reveni la „atitudinea naturală”, pe care o opune „naturalismului”, obiectivismului scientist, este cerința restabilirii problematicei totale a filosofiei, care corespunde totodată omului întreg ca atare, înainte de a se preocupa de știință sau filosofie.

2. Critica obiectivismului scientist și a „naturalismului”

Această critică, foarte apropiată, la rădăcinile, nu în expresia ei, de critica lui Windelband-Rickert, continuă opoziția față de scientism; este critica unei iluzionări și mistificări, voluntare sau involuntare, conștiente sau inconștiente, despre rostul sau menirea filosofiei, iluzie denunțată vehement de către Nietzsche: că gânditorii ar putea interpreta lumea în mod obiectiv, neutral, printr-o gândire „pură”, liberă de *interese și valorizări*, de conflicte, tensiuni și opțiuni. O atare situație pe o poziție pur cerebrală — este sau o iluzie sau o denaturare conștientă a realității umane și social-istorice. Au spus-o Hegel, Marx, Nietzsche, Freud și întreaga sociologie modernă a cunoașterii.

Nietzsche și Freud au dezvăluit caracterul subiectiv, „omenesc, prea omenesc”, al intereselor și motivațiilor umane, care pecetluiesc și limitează „adevărurile” despre noi și ceilalți, despre bine, frumos și adevăr. Sociologii cunoașterii s-au concentrat asupra intereselor sociale care modelează tematica, modul de abordare și soluțiile ideologice. Habermas a sintetizat într-o manieră originală implicația dintre „interes și cunoaștere” (*Erkenntnis und Interesse*, 1968).

Când Husserl exercită o critică susținută a „dogmatismului obiectivat”²⁰⁸, a scientismului și raționalismului unilateral, el o face pentru a curăți terenul, pentru a restabili complexitatea raporturilor practic-teoretice, pentru a da cuvântul „afectivității și simțului valoric”. Husserl nu șovăie să denumească această tentativă drept regăsirea *raportului subiectiv față de lume*. Dar termenul „subiectiv” nu are nimic peiorativ, nu trebuie să inducă în eroare; dimpotrivă, el nu face decât să exprime faptul că lumea nu este pentru noi natură sau număr, ci o lume care ne provoacă mereu alte reacții, „...o lume care își capătă din și prin subiectivitate mereu alte noi transformări de sens...”²⁰⁹.

²⁰⁵ Husserl, *Krisis*, p. 275.

²⁰⁶ Janssen, *op. cit.*, p. 10.

²⁰⁷ Husserl, *Krisis etc.*, p. 275.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ Id., p. 271.

„Subiectivitate” nu înseamnă incapacitate de observație, gândire, demonstrație, deci de obiectivare, ci doar faptul că *fiind în lume*, reacționăm față de lume conform atitudinilor noastre originare, practice: lumea ne apare ca utilă sau inutilă, vrea să o „avem” (*Welthabe*), să o stăpânim, să o modelăm. Pentru că trezește în noi reacții valorice, pentru că ne „nemulțumește” și ne revoltă alienările care desfigurează „lumea vieții”, avem reacții valorice față de ea: vrem să transformăm, să înlăturăm ceea ce-i nedrept și urât, vrem să o ameliorăm și să o înfrumusețăm ²¹⁰.

Trăind în lumea „lor” de savanți, chimistul, matematicianul etc. trăiesc în universul abstracțiilor matematice. Dar tocmai aceste lumi sînt „subiective”, adică parțiale și secunde față de lumea vieții, care este obiectiv originară sau primordială pentru toți oamenii, inclusiv pentru savant sau filosof. Făcînd procesul „obiectivismului” tradiției filosofice apusene în *Krisis*, Husserl recunoaște că Galilei a fost acel mare om de știință, a cărui operă a inaugurat cercetarea matematică a naturii, dar consideră că de la el se trage viziunea matematic-fizicalistă, „naturalistă”, asupra lumii. De la Galilei, lumea este văzută prin grila cantitativă, iar filosofia, influențată de succesele științelor naturii, își uită propria sa misiune și crede că esența ființei constă în raporturi cantitative, măsurabile. Raționalismul matematic-fizicalist devine nondialectic: adevărurile pe care le descoperă îi apar drept „veșnice, identice, atemporale, încremenite” ²¹¹. Fără a folosi termenii dialectic și nondialectic, Husserl dezvăluie caracterul nondialectic, „metafizic”, al raționalismului veacurilor XVII—XVIII și respinge ideea că filosoful nu are altă „menire” și „răspundere” decît de a trata și el lumea în mod „obiectivist”.

În al doilea rînd, luptînd pentru restabilirea drepturilor „subiectivității”, Husserl nu o face în dauna obiectivității necesare gândirii științifice, ci pentru a regăsi *totalitatea* pe care o cere praxisul: după o lungă „uitare a lumii”, „lumea vieții”, „atitudinea naturală”, adică atitudinea practică și valorică trebuie să-și găsească recunoașterea. *Experiența implică viața, istoria, omul și valorile.*

Punctul de vedere sau poziția de pe care atacă Husserl obiectivismul dogmatic este inexpugnabil: *experiența*. Față de experiența globală, totală sau concretă, scientismul reprezintă o *abstractizare*, o viziune unilaterală, reducționistă, care are drept pivot ficțiunea subiectului cunoscător pur. Viața cotidiană sau „lumea vieții” — respinge această ficțiune. „Părerile” (*doxa*) omului simplu sînt mai puternice decît ficțiunea epistemologică: ele au tăria experienței nesofisticate. Între raționalismul abstract, care propune modelul lumii ca „unitate rațională sistematică, în care toate amănuntele, pînă la ultimul, trebuie să fie determinate rațional...” ²¹² — și experiența originară a atitudinii „naturale” — Husserl alege experiența.

Descartes și Galilei au fost genii incontestabile, dar prin matematizarea și raționalizarea deductivă a naturii au proclamat teza că: „...sensibilul, adică lumea preștiințifică a experienței, n-ar exista cu adevărat...” ²¹³. Poziția raționalismului abstract, continuă Husserl, nu-i îngăduie „...să ajungă ...să ia drept problemă lumea vieții și obiectivele de cercetare posibile pe care le include, [deci] să le considere/pe acestea/ ca probleme...” (ibid.).

²¹⁰ Vezi îndeosebi ultimul paragraf *Scopul și sarcinile filosofiei într-o epocă de criză*, în care evidențiem rolul important pe care îl atribuie Husserl *nemulțumirii* față de lume.

²¹¹ Husserl, Id., p. 78 și urm., p. 279 și urm.

²¹² Id., p. 66.

²¹³ Id., p. 397 și urm.

Este remarcabilă formularea punctului de vedere *istoric*, din care Husserl face critica raționalismului abstract, orb față de lumea vieții: filosoful vorbește în numele „...omului cercetător care se află în lumea istorică, a omului prezentului istoric și a lumii vieții istorice...”. Este de prisos, cred, să arătăm câtă însemnătate dobîndește critica lui Husserl, prin faptul că el condamnă limitele raționalismului abstract din *punctul de vedere al trăirii prezentului istoric*.

Husserl nu contestă, ci chiar el însuși subliniază faptul că știința pleacă de la experiență. Numai că în pozitivism, această experiență este mărginită la natură și, în cele din urmă, viața este sacrificată pentru împlinirea idealului raționalist-abstract. În fapt, are loc o detașare de „lumea vieții”, întrucît țelul dorit și urmărit este o „altă” lume, lumea adevărurilor „în sine” sau „obiectiv valabile”. Descoperind lumea raporturilor cantitative, Galilei a renunțat de bunăvoie la calitățile „subiective”, declarîndu-le inutile, irelevante. Galilei și-a spus că „numai astfel dobîndim *un adevăr identic, nonrelativ*, de care se poate convinge oricine înțelege și aplică această metodă”²¹⁴. Dar aceasta nu-i o metodă filosofică, pentru că suprimă o latură importantă a existenței, pentru că pierde totalitatea experienței primare. Metoda cantitativizantă își are justificarea ei pentru atingerea unui anume obiectiv, dar *nu-i filosofică, pentru că nu-i totală*.

Căci vrînd să realizeze „obiectivitatea”, raționalismul-abstract și scientismul se leapădă de tot ceea ce-i sensibil, subiectiv și relativ. Sensibilul este devalorizat în favoarea idealităților matematice, geometrice: lumea sensibilă n-ar fi cea „adevărată”²¹⁵. Raționalismul pretinde că atinge esența lumii, dar de fapt exclude din regnul ființei ceea ce nu-i este adecvat, ceea ce nu este „conform rațiunii”.

Totodată, Husserl denunță al doilea procedeu sau a doua eroare scientistă: „naturalismul”, reducerea lumii la natură, convingerea că tot ce există are numai sensul de natură. Husserl va arăta că întoarcerea la „atitudinea naturală” înseamnă, paradoxal vorbind, dobîndirea aceluia orizont imens, care premerge cunoașterii naturii: lumea vieții, *praxisul* cu toate valențele lui. „Atitudinea naturală” este opusă „naturalismului”, adică include cunoașterea naturii ca natură în cercetarea științifică, dar respinge „naturalismul”, ca latură componentă a scientismului. „Naturalismul” se lipsește bucuros de tot ceea ce-i scapă: subiectivitatea, spiritualul, semnificația sau sensul. Dar filosofia nu poate tolera „să facă abstracție” de subiect, de spiritualitate, de valori. „Științele moderne ale naturii... își au izvorul în abstractizarea consecventă, datorită căreia vede în lumea vieții doar corporalitate”²¹⁶. După modelul lui Galilei, scientismul vrea să explice întreaga existență *more geometrico* și *more mathematico*.

Husserl arată că chiar dacă „punem în paranteze” lumea, nu ne rămîne eul ca gîndire, ci subiectivitatea cu relațiile ei complexe față de lume, „fiind în lume”. De fapt, și omul de știință „știe” că deși identifică lumea cu natura sau cu un eșafodaj de ecuații, mai rămîn în afară, neprihise în obiectiv, fenomenele organice, psihice, politice, spirituale. Dar acest „știe” al omului de știință este doar un „orizont” neconstientizat.

Critica psihologiei „naturaliste” și dezideratul „unei noi omeniri”. O problemă deosebită o ridică critica adusă de Husserl naturalismului psiho-

²¹⁴ Id., p. 27.

²¹⁵ Id., p. 453.

²¹⁶ Id., p. 230.

logic. El îi reproșează reificarea sufletului, *absorbirea* psihicului în natură, neînțelegerea subiectivității ca atare, anexarea ei la trup etc., erori care duc la ignorarea deosebirilor dintre psihic și fizic. Dacă intenția lui Husserl de a releva specificul fenomenului psihic este în spiritul „ontologiei regionale” și reprezintă, pe plan filosofic, însoțirea strădaniilor psihologilor care luptau pentru salvarea eului, a personalității, a motivației psihice, a „reacției” psihicului asupra corpului (psihiatria) — antinaturalismul lui Husserl merge prea departe, putând duce la concluzia idealistă a „autonomiei” psihicului.

O bună parte din criticile husserliene adresate „naturalismului” psihologic reprezintă o pătrunzătoare sesizare a erorilor psihologiei mecaniciste de tip behaviorist. Dar neinformată asupra deosebitelor orientări în psihologia contemporană, Husserl ignoră criticile pe care le aduceau mecanicismului psihologi de seamă ca Janet, Freud, Jung, Adler, Allport etc. unei astfel de psihologii sumare. Husserl ignoră deci tocmai descoperirea afectivității, a inconștientului, a raporturilor *neteoretice* și *ateoretice* față de lume.

Husserl reproșă psihologiei că a devenit o știință a naturii, că ea sesizează psihicul pornind de la natură²¹⁷, că vede psihicul dependent numai de baza lui fizică. Interpreții lipsiți de o poziție critică îl însoțesc pe Husserl și apreciază cerința lui ca psihicul să nu fie fundat, ci independent. Dar această pretenție fusese de mult răsturnată de constituirea și progresele psihofiziologiei. Studiarea dependenței psihicului de organic nu numai că nu era o eroare, ci a alcătuit însăși baza psihologiei ca știință. Husserl înglobă în chip nediferențiat orientarea materialistă, necesară psihofiziologiei experimentale, cu exagerările mecaniciste. El scria, de pildă, că psihologii se lasă ademeniți de modelul fizical, că „psihologul, uneori în mod conștient, alteori în mod inconștient, imită procedeul fizical... integrează omul și viața lui psihică în complexul naturii, așa cum face fizicianul cu lucrurile materiale”²¹⁸. Studiarea fenomenelor psihice — ca fiind originar dependente de natură și în cadrul raportului dintre psihic și mediul înconjurător — n-a fost însă cîtuși de puțin o „naivitate”, cum credea Husserl, ci rezultatul unei lupte stăruitoare atît împotriva psihologiei spiritualiste, cît și împotriva „paralelismului psihofizic”, ultima ediție a dualismului cartezian.

Intuițiile pătrunzătoare despre „specificul” psihicului (*Eigenheit*), despre „o continuitate specific psihică, o cauzalitate specific psihică, care ar lega direct psihicul de fizic și care ar fi eficientă în sensul unei motivații...”²¹⁹, le-a dezvoltat Husserl în importanta teorie a intersubiectivității aport filosofic remarcabil la psihologia socială²²⁰. Dar psihologia a continuat, și continuă să se dezvolte în zilele noastre și ca știință a naturii. Echilibrul care rezultă din ansamblul ramurilor ei o ferește de acuzația de naturalism.

Desigur că din punct de vedere ontologic și metodologic, critica obiectivismului scientist semnifică reliefaarea specificului și importanței fenomenului spiritual și al subiectivității în general. Criza științei și a filosofiei nu provine, firește, din „naturalismul” psihologilor, — cum formulează uneori eronat Husserl în focul polemicii. Deplin convingătoare este însă pledoaria sa pentru

²¹⁷ Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (1925), den Haag, 1962, p. 217.

²¹⁸ Cf. Husserl, *Ideen etc. III*, den Haag, 1952, p. 59. Trebuie semnalat că în opera lui Husserl se află totodată și o definiție net materialistă a psihicului: „Realitatea psihică este fundată pe materia trupească, iar nu invers” (Husserl, *Ideen II*, p. 117). Pe de altă parte, psihicul se află integrat în comunitatea socială, în „intersubiectivitate”.

²¹⁹ Husserl, *Krisis*, p. 352.

²²⁰ Id., p. 356 și infra p. 118.

înlăturarea scientismului ca perspectivă îngustă, unilaterală, nedemnă și inadecvată pentru complexitatea ființei umane și a raporturilor dintre om și lume.

Husserl făcea o distincție importantă: nu științele poartă vreo vină în „uitarea lumii” și a omului, ci scientismul. Adevărurile pe care le-a cucerit știința sînt pe deplin valabile și prețioase. Rezultatele științelor „...nu cuprind nici un motiv pentru a reforma științele naturii. Dacă există motive, ele privesc raportul dintre aceste adevăruri și omenire, fie ea științifică sau preștiințifică — și viața ei spirituală”. Cînd Husserl cere o „nouă psihologie”, el cere de fapt o *antropologie*, pentru că, scrie el, situația de criză cere „...o psihologie adevărată, reală, care să facă în sfîrșit inteligibilă existența umană, personală, viața personală, realizările personale și îmbogățirea spirituală, realizările și îmbogățirile comunității persoanelor și, pornind de la aceasta, *făurirea inteligentă a unei noi omeniri*” (*ibid.*).

3. Atitudinea „personalistă”

Husserl a folosit termenul „atitudine personalistă”, pentru a revendica punctul de vedere antropologic în fenomenologie, în „noua filosofie”, întrucît scientismul neglijează, desconsideră sau pur și simplu ignoră reacția personală a oricărui om (atitudinea naturală). „Atitudinea personalistă” nu este după Husserl, o atitudine filosofică deosebită de cea a omului simplu, ci dimpotrivă, „este comună tuturor oamenilor. Nu rațiunea este „bunul cel mai bine împărțit oamenilor” (*le mieux partagé*), cum credea Descartes, ci *atitudinea practic-spirituală*. Această atitudine este dictată de faptul originar al raportului dintre om (orice om) și „lumea vieții”. „Orice practică, orice știință presupune lumea vieții...”²²¹.

Husserl a accentuat puternic caracterul „natural-personalist” al fenomenologiei: aceasta nu este o filosofie aristocratică, ci își are rădăcinile într-o experiență general umană: „Realizăm *epoché* noi cei care inaugurăm o nouă filosofie, ca o reconstrucție (*Umstellung*) /clădită pe/ atitudinea primară, care nu-i întîmplătoare, ci esențială — aceea a existenței umane naturale, așadar, pe acea atitudine care, în întreaga ei istorie, în viață și în știință, n-a fost niciodată întreruptă”²²².

Cînd Husserl afirmă că atitudinea naturală dăinuie dintotdeauna în știință, el nu intră cîtuși de puțin în contradicție cu criticile aduse obiectivismului și naturalismului, pentru că atît „atitudinea personalistă”, cît și știința, au drept postulat *existența lumii obiective*. „Atitudinea naturală se caracterizează prin faptul că se află pe solul lumii. Ea presupune că lumea există: este acea lume pe care știința obiectivă o tematizează.... Știința obiectivă este de aceea o știință pe solul lumii...”²²³. Obiectivismul criticat de Husserl constă în faptul că, deși se întemeiază pe solul lumii reale, practice, începe să caute „lumea adevărată”, pe care o găsește în adevăruri abstracte.

Fenomenologia dezvăluie caracterul artificial, a-normal sau „nenatural”, al acestui procedeu: „atitudinea naturală” nu înlocuiește lumea dată,

²²¹ Id., p. 462.

²²² Id., p. 154.

²²³ Paul Janssen, *op. cit.*, p. 28.

„lumea vieții”, printr-o lume a entităților, abstracțiilor sau „convențiilor” (Poincaré, Vaihinger), ci trage toate concluziile care se impun din faptul că lumea vieții este *vorgegeben*, este un dat primar, care premerge oricărei cercetări și teoretizări.

Conceptul „atitudinii naturale” a atras, pe bună dreptate, atenția interpreților din ultimele două decenii (Aguirre, Theunissen, Janssen, Brand) o atenție mult mai mare decât i se acorda acestei probleme în prima ediție a monografiei lui Diemer (1956). Dar și acest autor, și cei care i-au urmat, au scos în evidență faptul că „atitudinea naturală” implică convingerea în realitatea obiectivă. Oricât ar fi de discutabil drumul ocolit pe care îl propune Husserl pentru a regăsi raporturile originare dintre eu și lume („drumul transcendentă”) acest drum este într-adevăr o „întoarcere” de la gândire la praxis și sens, de la atitudinea specială a savantului la cea „normală” (termenul lui Husserl), adică a oricărui om. Husserl a pus un deosebit accent pe teza primatului lumii față de conștiință, atât în *Krisis*, cât și în alte lucrări. „Această lume care este prezentă pentru sine și pentru noi oamenii tot timpul este de la sine înțeleasă ca un mediu (*Umwelt*) general care ne este tuturor comun”²²⁴. Ea este nemijlocit prezentă pentru noi, indiferent dacă noi o sesizăm și o cunoaștem. *Lumea nu depinde de cunoașterea noastră* — această teză gnoseologică obiectivă, este comună lui Husserl și Nicolai Hartmann, la care joacă rolul de pivot în a sa „metafizică a cunoașterii”²²⁵. Husserl formulează energic primatul realității obiective nu numai față de conștiință („subiectul” neokantian), ci și, tacit, în opoziție față de subiectivismul existențialist etc.: „... lumea este ceea ce este, în sine și pentru sine, indiferent dacă noi trăim sau murim...”²²⁶. În timp ce existențialistul pornește de la propria sa existență și pune pe prim plan reacțiile existenței lui față de lume, Husserl și Hartmann reliefează primatul necondiționat al lumii date.

Postulatul anteriorității sau al primatului lumii obiective față de conștiință este considerat de către fenomenologi ca indiscutabil. „În modul ei de existență, lumea este independentă de ea, transcende conștiința, ea este autonomă”²²⁷. Dar o astfel de atitudine este plină de consecințe pentru o concepție filosofică; așa a fost și la Husserl, manifestându-se prin toate laturile *obiectivării*: accentuarea „datul”-ului lumii, primatul experienței, tăria intersubiectivității, receptivitatea pentru valorile obiective etc. Încă din *Ideen I*, Husserl insistă asupra experimentării lumii (*Welterfahrung*): „Dacă n-aș avea o experiență a lumii, prin care lumea îmi este dată ca prezent viu și „continuu”, atunci lumea n-ar fi pentru mine un cuvânt cu sens...”²²⁸. Chiar „părerea” subiectivă despre lume implică faptul că avem o experiență despre lume ca realitate obiectivă. „Ceea ce-i primar este de a adresa întrebări lumii experienței pure ca atare”²²⁹. În trăirea intențională, lumea — ca dat primar, indiscutabil (*fraglos*) și conștiința sînt unite. Conștiința nu se poate dezlipi sau depărta de lumea dată. Prezența ineluctabilă a lumii este un dat primar — acesta-i rezultatul ontologic-gnoseologic al atitudinii naturale situată „dincoace” sau înainte de orice între-

²²⁴ Husserl, *Erste Philosophie*, I, den Haag, 1959, p. 243.

²²⁵ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1921.

²²⁶ Husserl, *op. cit.*, p. 245.

²²⁷ Paul Janssen, *op. cit.*, p. 30.

²²⁸ Husserl, *Ideen I*, den Haag, 1950, p. 359.

²²⁹ Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, p. 214.

„lumea vieții”, printr-o lume a entităților, abstracțiilor sau „convențiilor” (Poincaré, Vaihinger), ei trage toate concluziile care se impun din faptul că lumea vieții este *vorgegeben*, este un dat primar, care premerge oricărei cercetări și teoretizări.

Conceptul „atitudinii naturale” a atras, pe bună dreptate, atenția interpreților din ultimele două decenii (Aguirre, Theunissen, Janssen, Brand) o atenție mult mai mare decât i se acorda acestei probleme în prima ediție a monografiei lui Diemer (1956). Dar și acest autor, și cei care i-au urmat, au scos în evidență faptul că „atitudinea naturală” implică convingerea în realitatea obiectivă. Oricât ar fi de discutabil drumul ocolit pe care îl propune Husserl pentru a regăsi raporturile originare dintre eu și lume („drumul transcendentă”) acest drum este într-adevăr o „întoarcere” de la gândire la praxis și sens, de la atitudinea specială a savantului la cea „normală” (termenul lui Husserl), adică a oricărui om. Husserl a pus un deosebit accent pe teza primatului lumii față de conștiință, atât în *Krisis*, cât și în alte lucrări. „Această lume care este prezentă pentru sine și pentru noi oamenii tot timpul este de la sine înțeleasă ca un mediu (*Umwelt*) general care ne este tuturor comun”²²⁴. Ea este nemijlocit prezentă pentru noi, indiferent dacă noi o sesizăm și o cunoaștem. *Lumea nu depinde de cunoașterea noastră* — această teză gnoseologică obiectivă este comună lui Husserl și Nicolai Hartmann, la care joacă rolul de pivot în a sa „metafizică a cunoașterii”²²⁵. Husserl formulează energic primatul realității obiective nu numai față de conștiință („subiectul” neokantian), ci și, tacit, în opoziție față de subiectivismul existențialist etc.: „...lumea este ceea ce este, în sine și pentru sine, indiferent dacă noi trăim sau murim...”²²⁶. În timp ce existențialistul pornește de la propria sa existență și pune pe prim plan reacțiile existenței *lui* față de lume, Husserl și Hartmann reliefează primatul necondiționat al lumii date.

Postulatul anteriorității sau al primatului lumii obiective față de conștiință este considerat de către fenomenologi ca indiscutabil. „În modul ei de existență, lumea este independentă de ea, transcende conștiința, ea este autonomă”²²⁷. Dar o astfel de atitudine este plină de consecințe pentru o concepție filosofică; așa a fost și la Husserl, manifestându-se prin toate laturile *obiectivării*: accentuarea „datul”-ului lumii, primatul experienței, tăria intersubiectivității, receptivitatea pentru valorile obiective etc. Încă din *Ideen I*, Husserl insistă asupra experimentării lumii (*Welterfahrung*): „Dacă n-aș avea o experiență a lumii, prin care lumea îmi este dată ca prezent viu și „continuu”, atunci lumea n-ar fi pentru mine un cuvânt cu sens...”²²⁸. Chiar „părerea” subiectivă despre lume implică faptul că avem o experiență despre lume ca realitate obiectivă. „Ceea ce-i primar este de a adresa întrebări lumii experienței pure ca atare”²²⁹. În trăirea intențională, lumea — ca dat primar, indiscutabil (*fraglos*) și conștiința sînt unite. Conștiința nu se poate dezlipi sau depărta de lumea dată. Prezența ineluctabilă a lumii este un dat primar — acesta-i rezultatul ontologic-gnoseologic al atitudinii naturale situată „dincoace” sau înainte de orice între-

²²⁴ Husserl, *Erste Philosophie*, I, den Haag, 1959, p. 243.

²²⁵ N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1921.

²²⁶ Husserl, *op. cit.*, p. 245.

²²⁷ Paul Janssen, *op. cit.*, p. 30.

²²⁸ Husserl, *Ideen I*, den Haag, 1950, p. 359.

²²⁹ Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, p. 214.

bare sofisticată. Husserl a scos în lumină caracterul sofisticat al acelor teorii ale cunoașterii, care creează ele însele un „nonsens”: care mai întâi afirmă, după modelul scepticilor antici sau al lui Descartes-Locke, că subiectul are numai „reprezentările sale” și apoi se întreabă cum se face că ele sînt transcendente. În filosofia modernă, arată Husserl, s-a instaurat ideea că „ego cogito reprezintă universul a ceea ce îmi este dat nemijlocit”²³⁰. Astfel, în loc să se analizeze ceea ce ne dă percepția, se inventează mai întâi un subiect, cu reprezentările lui, singur pe lume, apoi se pune întrebarea absurdă: cum „corespund” reprezentările „mele” lumii obiective sau cum arată „lumea în sine”?



Valențele, sensurile și perspectivele pe care le cuprinde noțiunea de *Lebenswelt* continuă să preocupe pe mulți fenomenologi contemporani²³¹. Paul Ricoeur și alți filosofi au parcurs drumul de la fenomenologie la hermeneutică, dezvoltînd premise pe care le aflăm bine marcate în opera lui Husserl. Prin această latură a ei, pe care am numi-o „problematica vieții” sau a „rațiunii practice”, fenomenologia lui Husserl, independent de idealismul obiectiv și elementele ei de platonism (esențialism) se întîlnește cu toate acele concepții progresiste, care, în convergență cu istorismul, au sesizat necesitatea dezbaterii problemelor vitale pe care le ridică trăirea epocii noastre.

Semnificația teoriei intersubiectivității. Despre rolul „intersubiectivității” în fenomenologia lui Husserl se știa, desigur, de mult. După 1960 au apărut chiar monografii valoroase, ca cele a lui Toulemont și Theunissen, care aprofundau „sociologia” lui Husserl (Toulemont) sau „filosofia celui-alt” (Theunissen). Apariția recentă a celor trei volume masive *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973) în cadrul tipăririi operei inedite obligă la o reexaminare a semnificației și rolului pe care îl joacă fenomenele relațiilor sociale și interpersonale („eu-tu”) în gîndirea lui Husserl. Chiar dacă este discutabil, nejustificat, să vorbim despre „sociologia” sau „psihologia socială” husserliene, claritatea și reliefurile ideilor sociale la Husserl — cu privire la societate, istorie, raporturile interumane, idei etice, antropologice etc. — sînt de netăgăduit și impun o tratare aparte. Astăzi apar pe deplin justificate analize dedicate fie ideilor despre societate, istorie, despre cultură, spirit, axiologie etc. — la Husserl. Ele documentează sau vor trebui să documenteze ponderea, nebanuită primei generații de interpreți ai fenomenologiei — a problematicii rațiunii practice la Husserl.

Mi se pare de la sine înțeles că publicarea operei inedite în această problematică trebuie să modifice judecățile asupra întregii filosofii a lui Husserl. Căci gîndurile lui Husserl asupra problemelor societății și istoriei, asupra omului și valorilor nu constituie o „curiozitate”, nu se prezintă ca un „supliment” la teoria subiectivității transcendente sau a metodei fenomenologice, ci le completează, uneori le contrazic, le pun în discuție. Ceea ce face ca simultan cu valorizarea acestor idei, să se constituie și cadrul pentru o dezbateră radicală, în spirit husserlian, a contradicțiilor din filosofia lui.

²³⁰ Întreaga argumentare care respinge „nonsensul” transcendenței se află în *Erste Philosophie I*, p. 342 și urm.

²³¹ Vezi, de pildă, studiul lui Ulrich Claessges, *Ambiguitățile conceptului husserlian de „Lebenswelt”* (în *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, și masiva lucrare *Die Lebenswelt* a lui G. Brand, den Haag, 1971).

Cunoașterea amănunțită și analiza ideilor sociale ale lui Husserl ne poate da deci un dublu rezultat: a) o evaluare, pe bază de texte, a ariei și a tenacității ideilor sociale de-a lungul vieții filosofului; b) o valorizare critică a acestor idei pe discipline; c) o concluzie asupra ponderii reale, bazată nu numai pe opere publicate, ci și pe prelegerile și notele postum editate și care redau frământarea pasionată a unui mare filosof în jurul problemelor sociale, antropologice și axiologice ale veacului nostru; d) un bilanț și al contradicțiilor din filosofia lui Husserl, care reiese acum mai bine la iveală și obligă la o judecată lucidă asupra raportului dintre rațiunea practică și rațiunea teoretică la Husserl.

În două sensuri: se va lămuri faptul — de mare importanță teoretică, în lupta împotriva filosofiilor pozitivistă, epistemologice — anideologice, cu câtă *acuitate și tenacitate* s-a preocupat unul din cei mai mari filosofi contemporani de problemele rațiunii practice; va putea reieși un tablou concret al *tensiunii interne* dintre „idealismul transcendentă”, egologic, „constituire” etc. și tendința genuină a *obiectivării*, a depășirii idealismului subiectiv pe frontul etic, social, axiologic și — *last but not least* — în câmpul ontologic. Filosofia socială a lui Husserl face parte integrantă din ontologia lui: este o „ontologie regională”. Dar care, după părerea noastră, nu totdeauna *coexistă* cu celelalte ontologii regionale, ci de multe ori le *determină*.

O atare afirmație s-ar putea demonstra cel mai limpede prin metoda de abordare istorică a fenomenologiei lui Husserl. Reluând schița în linii mari pe care am încercat-o în capitolul II (Husserl I) ca introducere urmează să arătăm cum s-au *dezvoltat* ideile sociale, antropologice și axiologice ale lui Husserl. O astfel de abordare contestă principial modul de expunere al unor autori ca Diemer, care, în monografia sa — de altfel frecvent și pozitiv citată în lucrarea de față — a analizat ideile sociale de-abia în partea *finală* a lucrării sale. Titlul părții E *De la primordialitate la intersubiectivitate* — este pe deplin grăitor. Husserl și-ar fi constituit *mai întâi* teoria primordialității, a ceea ce el experimentează și constituie, *apoi* ar fi descoperit fenomenele sociale din afara eului. Din fericire, doar titlul ales de Diemer este nepotrivit și dezmințit de textele lui Husserl, ca și de expunerea sa. Husserl a fost convins de obiectivitatea, tăria și importanța fenomenelor centralizabile eventual sub titlul „intersubiectivitatea”: ca idei sociale, dar însoțite și de opțiunea sa etică și atitudinea generală, axiologică, încă din primul deceniu al veacului nostru, caracterizată printr-o critică fermă a diverselor forme de subiectivism etic. Această opțiune, care a crescut mai târziu până la o trăire și analiză profundă a etosului filosofic și totodată general uman într-o epocă de criză, a dus la remarcabila adâncire a problematicii valorilor și la accentuarea perspectivei teleologice.

Ideea de opțiune ni se pare însă că impune înțelegerea *unității* preocupărilor sociale, antropologice și axiologice (etice) ale lui Husserl. Filosoful german n-a fost un „sociolog”, nici un „teoretician al istoriei”, iar etica și axiologia lui au trebuit (și mai trebuie) să fie *reconstruite*. Cu alte cuvinte, dacă ni se pare puțin justificată prezența unui capitol despre Husserl într-o istorie a sociologiei, a teoriilor istoriei sau a teoriilor antropologice ca atare, în schimb reliefa ideilor lui social-istorice, antropologice și axiologice se vădese neapărat necesare pentru înțelegerea *unității și largimii* de viziune a lui Husserl. Valorificarea pe discipline a ideilor sociale ale lui Husserl s-ar solda cu rezultate prea puține, dacă confruntăm aceste idei cu dezvoltarea sociologiei, eticii, axiologiei, filosofiei, istoriei etc. în veacul XX. Dar o valorificare stabilită la nivelul filosofic, al maximei generalizări, va reliefa supe-

rioritatea netă a lui Husserl față de alte concepții filosofice sau ideologice globale, fie ele de tip neokantian, nepozitivist sau structuralist.

După cum am încercat să documentăm mai amănunțit în paragraful închinat eticii lui Husserl, filosoful a fost puternic și simultan atras de caracterul obiectiv al plăsmuirilor logice și de cel al valorilor etice. De aici critica pertinentă a subiectivismului, fie sub haina psihologismului în logică și gnoseologie, fie sub haina scepticismului sau hedonismului în etică. Această poziție de certă submitere a subiectului față de entități obiective, logice sau etice, a început să fie însoțită, încă din 1905, de preocupări asupra intersubiectivității. Desigur că, după cum se știe, la acea dată sociologia era constituită ca disciplină de-sine-stătătoare și reușise, mai ales prin Durkheim, să reliefeze specificul faptului social, caracterizat, în primul rînd, ca supraindividual. În acest caz, teoria „intersubiectivității” n-ar fi mai curînd o dublură filosofică a sociopsihologiei, care pornește de la individ (Tarde, Small, Bogardus) sau de la relațiile dintre indivizi? Această orientare, denumită și sociologie relaționistă, a fost reprezentată de Leopold von Wies, căruia i s-a reproșat de a reduce esența societății la relațiile interindividuale (Armand Cuvillier).

Dacă însă Husserl nu trebuie judecat după criteriile disciplinei sociologiei, semnificația intersubiectivității trebuie să o sesizăm, fără să-i trecem cu vederea slăbiciunile „sociologice”, în cadrul global al filosofiei și axiologiei veacului nostru. Din acest punct de vedere, teoria husserliană a intersubiectivității prezintă, de la începuturile ei, un evident ascuțiș antisolipsist, are un substrat etic permanent și ajunge în cele din urmă să modifice în chip remarcabil caracterizarea inadecvată de „idealism subiectivist”, care se dă de obicei în literatura marxistă.

Iso Kern arată că încă din *Cercetări logice* se pot distinge primii muguri ai teoriei intersubiectivității: vorbind despre înțelegerea (*Verstehen*) trăirilor străine, aceasta se realizează, după Husserl, nu prin gândirea logică, ci prin „perceperea unei apartenențe simțite”²³². Începutul preocupărilor sistematice și continue în jurul experienței conștiinței străine și a intersubiectivității datează din 1905—1909, adică tocmai din perioada în care Husserl pune bazele metodologice și filosofice — am adăuga: și etice — ale concepției lui filosofice. Pregătind teoria reducăției fenomenologice, care presupune „conștiința pură și absolută”, Husserl s-a văzut pus în fața problemei existenței celorlalte conștiințe. Iso Kern consideră însă, într-un chip îngust, că problematica intersubiectivității ar fi fost declanșată numai de această problemă „monadologică” și de confruntarea cu ideile despre *Einfühlung*, ale lui Theodor Lipps. Dacă privim *ansamblul* preocupărilor lui Husserl din această perioadă, ne izbește importanța pe care el o acordă, tocmai în această perioadă, *criticii subiectivismului etic* (scepticism și hedonism).

Studierea teoriei lui Lipps l-a dus pe Husserl la respingerea ei pentru două motive: pe de o parte, el îi reproșează faptul că „...leagă întreaga problemă doar de mișcările, expresiile corporale...”, fără a recunoaște că „expresia actelor și stărilor sufletești este deja mijlocită prin sesizarea trupului ca trup”²³³. Ceea ce critica Husserl în teoria lui Lipps era *psihologismul* ei, pe de altă parte, *solipsismul* ei filosofic implicit. Husserl este de la început iritat împotriva tezei lui Lipps și urmărește stăruitor să demonstreze, încă

²³² *Introducere la Husserl, Zur Philosophie der Intersubjektivität*, I, p. XXIV.

²³³ Husserl, *op. cit.*, p. 70.

înainte de 1909, că „...în conștiințele absolute și în comunicarea dintre ele există anumite condiții pregătitoare pentru *legăturile dintre euri* (*Ichzusammenhänge*)”²³⁴. El începe să folosească termenul co-prezenței: „În mod general se poate spune: trebuie să ne ajutăm aici cu un fel de co-prezență înțeleasă ca prezență originară”²³⁵.

Iso Kern subliniază, pe bună dreptate, faptul că anul 1910 a fost pentru Husserl nu numai anul elaborării celebrului studiu *Filosofia ca știință riguroasă* (*Logos*, 1910—1911), ci totodată și anul în care a ținut o prelegere, la care filosoful se referea mereu și pe care o numea *Prelegerea despre intersubiectivitate*²³⁶.

Mai târziu, în prelegerile din 1923/24 publicate sub titlul *Erste Philosophie*, Husserl a mărturisit că prima sa teorie despre reducția fenomenologică era „limitată”, pentru că „...timp de mai mulți ani n-am reușit să o transformăm într-una intersubiectivă”²³⁷. Termenul „fenomenologia transcendentă” i-a apărut ca semnificând așezarea metodei fenomenologice pe bazele intersubiectivității, deci ca o depășire a „conștiinței absolute”, a conștiinței singulare. Trebuie, de asemenea, subliniat, ceea ce face și Iso Kern, atracția lui Husserl pentru problematica lumii spiritului ca *lume social-istorică*. Mai târziu, prin 1929, Husserl i-a mărturisit lui Georg Misch importanța pe care au avut-o pentru el convorbirile cu Dilthey: ele „au constituit un impuls care m-a dus la comunitate intimă cu Dilthey, deși printr-o metodă plăsmuită în chip esențial în alt mod”²³⁸.

Să adăugăm la motivele determinante de mai sus — antisolipsism, critica subiectivismului etic, atracția pentru lumea spiritului ca *lume social-istorică obiectivă* — și convingerea că fenomenologia trebuie neapărat să se delimiteze de psihologie: „Fenomenologia nu-i cîtuși de puțin psihologie, ea se află într-o altă dimensiune, care cere o cu totul altă poziție /atitudine decît psihologia...”²³⁹.

Reliefînd toate aceste manifestări de obiectivare, de desprindere de „conștiința pură”, de interes crescînd pentru societate și istorie, nu trebuie însă să uităm că ele se întretes în cadrul unui *proces* și că procesul acesta n-a semnat o biruință definitivă asupra tuturor tezelor gnoseologice subiectiviste din filosofia lui Husserl. Acest proces prezintă însă un interes deosebit, pentru că înfățișează, în mare măsură, o dominanță crescîndă a problematicii vieții, a praxisului, asupra unei filosofii inițial străină societății, istoriei și omului.

Antisolipsismul lui Husserl va fi mai deplin valorificat, dacă îl vom situa pe fundalul istorico-filosofic din primul deceniu al veacului XX, perioadă cînd empiriocriticismul devine deosebit de activ. Pe Husserl, care începuse critica subiectivismului etic și a solipsismului latent în teoria lui Lipps, îl interesează să marcheze caracterul *obiectiv* al corpului străin, al conștiinței străine, al celorlalte conștiințe, al spiritualului etc. „Ceea ce îmi este prezent... sensibilul, psihicul, personalul este străin, este străin corporal, străin sensibil, psihic, spiritual...”

²³⁴ Id., p. 16.

²³⁵ Id., p. 29.

²³⁶ Iso Kern, *Introducere*, p. XXXIV—XXXV.

²³⁷ Husserl, *Erste Philosophie*, I, p. 174, nota a doua.

²³⁸ Scrisoare publicată de Georg Misch în ediția a treia a cărții sale *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1967.

²³⁹ Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, I, p. 112.

Este spiritual, dar nu-i „al meu”. Ceea ce-i al meu este numai ceea ce percep sau îmi amintesc în chip original. - „Eu, cul pur, sînt *practic* raportat la corpul meu și prin aceasta raportat la natură, care îmi este dată original...”²⁴⁰.

Husserl înțelege istoric intersubiectivitatea, căci, scrie el, „...tipica subiectivităților care îndeplinesc o funcțiune este ea însăși istorică: oamenii sînt în mod necesar membri ai unor comunități generative (de generație — C.I.G.) și trăiesc în chip necesar în fiecăre comunitate ca într-un mediu al lor, în care, în această privință, domnește istoricitatea universală”²⁴¹. Comunitățile sociale și culturale își au un timp al lor, care este deosebit de temporalitatea naturii, cercetată de către științele naturii. Husserl subliniază în mai multe rînduri, că oamenii trăiesc într-un prezent în care intră simultan trecutul istoric și totodată *perspectiva viitorului*.

Natură și spirit. Husserl a reluat problema deosebirii dintre științele naturii și științele spiritului, problemă ridicată de Hegel și aprofundată de către Windelband și Rickert. Dar nu numai din punct de vedere metodologic, ci și ontologic, Husserl pornește de la antropologie, de la chipul deosebit în care este văzut omul în științele naturii și în științele spiritului, inclusiv filosofia.

În studiul *Atitudinea științelor naturii și cea a științelor spiritului*, Husserl dezvăluie caracterul, inacceptabil de limitat pentru filosofie, al atitudinii naturaliste: „naturalismul îl consideră pe om ca extensie și lumea în general ca natură lărgită”²⁴². Științele naturii urmăresc o cunoaștere obiectivă, Husserl spune „obiectivistă”, universală, a realităților lumii. În științele spiritului nu lumea obiectivă este vizată, ci „subiectivitatea universală” în care „lumea este experimentată... judecată, valorizată”²⁴³. Aceasta este „atitudinea personală” în care, explică Husserl, interesul se îndreaptă spre oameni ca persoane; atitudinea personală se raportează la lume prin acțiuni și pasiuni personale în cadrul conviețuirii, a raporturilor personale... „cu aceeași lume înconjurătoare”. Științele spiritului au drept obiect subiectivitatea; întrebarea centrală este de natură *antropologică*, pentru că, în sfera spiritului, oamenii nu interesează ca ființe biologice, ci „cum se comportă ca persoane, în acțiunile și suferințele lor — cum sînt motivate în vederea actelor lor specific personale ale percepției, reamintirii, gândirii, valorizării, /făuririi/ proiectelor...”²⁴⁴.

Pe această netă separare a ceea ce-i spirit de ceea ce-i natură în om se bazează deosebirea dintre științele spiritului de antropologia biologică, de zoologie, fiziologie comparată și chiar de acea psihologie, care îl consideră pe om în chip „obiectiv”, doar ca pe o parte a naturii. „Știința spiritului este știința despre subiectivitatea umană în raportarea ei prin știință la lume, așa cum îi apare ei și o motivează în acțiune și suferință; și invers: despre lume ca lume a persoanelor sau despre /lume/ așa cum le apare și valorează pentru ele”²⁴⁴.

Lumea spiritului este lumea „subiectivității”, adică a omului cu motivațiile, interesele și valorile sale, în fluxul istoriei.

²⁴⁰ *Id.*, p. 56.

²⁴¹ *Id.*, p. 310.

²⁴² *Id.*, p. 294.

²⁴³ *Id.*, p. 296.

²⁴⁴ *Id.*, p. 297.

4. Istorie, antropologie, axiologie

Interesul viu cu care a fost receptată opera finală a lui Husserl — publicarea lucrării *Krisis* și întreaga literatură de exegeză în jurul tematicii „lumii vieții” — a dus la o serioasă revizuire a imaginii mai vechi despre filosofia lui Husserl. Fără îndoială, interpreți care să vadă în fenomenologia lui Husserl doar o *Bewusstseinswissenschaft* (*Știința conștiinței*), cum este Funke sau cei care vor să-l înțeleagă pe Husserl, ca și cum el ar fi fost doar logician, gnoseolog și ontolog — n-au dispărut. Neputința unor astfel de interpreți de a trăi problematica socială și spirituală a epocii noastre îi determină să se oprească la o imagine unilaterală, ciuntită, a marelui filosof contemporan, care a fost Husserl. Lucrul acesta nu-i de mirare: s-a întâmplat în istoria filosofiei, ca și în alte filosofii „totale”, cum a fost aceea a lui Aristotel sau Hegel, să fie înțelese de către epigoni, în unele epoci, în chip unilateral: să ne gândim la scolastici și la neohegelieni.

Din fericire, tipărirea statornică a manuscriselor lui Husserl referitoare la problematica vieții, la problemele sociale, ca și apariția a unei serii de lucrări valoroase închinată acestor probleme, obligă astăzi la o înțelegere globală sau totală a dimensiunilor și orizontului impresionant al filosofiei lui Husserl. Se statornicește, de asemenea, convingerea că ultima perioadă a creației lui Husserl n-a fost „una din perioade”, ci a fost „ultimul cuvânt” sau testamentul marelui filosof.

După cum vom încerca să arătăm, nu numai că manuscrisele „inedite” (în ghilimele, pentru că au fost inedite doar în timpul vieții lui Husserl) — reprezintă o abordare pasionată a problemelor social-istorice, și mai ales antropologic-axiologice, ci și faptul că, în evoluția lui Husserl, problemele rațiunii practice au ajuns să capete, principial, o pondere egală celor ale rațiunii teoretice, deschide problema influenței primei problematice — a rațiunii practice — asupra celei de-a doua.

Argumentul principal stă desigur în faptul că teza lumii vieții a devenit centrală în ultima perioadă a filosofiei lui Husserl. Dar nu se poate afirma, cred, că s-au epuizat valențele acestei teme. Așa, de pildă, dacă s-au reconstruit etica lui Husserl (Alois Roth) sau sociologia lui Husserl (Toulemont), nu s-au abordat încă *antropologia* și *axiologia*. Or, tocmai frământările husserliene, evidente în manuscrisele dintre 1920—1935, ne arată că aceste discipline filosofice vădesc, cred, trei lucruri: 1) că Husserl nu-și socotea viziunea sa fenomenologică doar o metodă, ci o concepție globală menită să-și spună cuvântul în toate sau aproape toate problemele; 2) că el nu mai putea concepe problemele rațiunii teoretice ca indiferente sau „neutre” față de problema comunității, a concentrării omului asupra sa însuși și asupra valorilor ca încununare teleologică a filosofiei, a oricărei filosofii și că „înțelegerea lumii” (*Weltverständnis*) nu poate suplini înțelegerea de sine (*Selbstverständnis*); 3) că pentru înțelegerea obiectivă a evoluției lui Husserl, trebuie respinsă orice încercare de a arunca odiumul subiectivismului asupra antropologiei și axiologiei lui Husserl. Așa cum la Hegel sub Ideal sau Spirit regăsim analiza dialectică obiectivă a fenomenelor sociale și teoretice, tot astfel la Husserl, în ciuda derutantei formule a „subiectivității transcendente”, triumfă *obiectivarea*.

Insistăm asupra acestei caracterizări pentru că, știm că atât unor autori de diferite orientări „subiectivitatea transcendentă” le întunecă înțelegerea obiectivării la Husserl, fie că unii o condamnă, fie că alții o laudă. O obiectivare care

nu se manifestă prin aparatul conceptual folosit, dar care este evidentă în lupta lui Husserl împotriva subiectivismului etic, în efortul de a reliefa obiectivitatea valorilor și a imperativului, în strădaniile lui de a dovedi fundarea „intersubiectivă” (citește: social-istorică) a valorilor, a culturii, a cunoașterii. Filosofia lui Husserl nu se reduce la logică, teoria cunoașterii și propunerea unei noi metode. Tocmai pentru că a fost filosof în înțelesul deplin al cuvintului a fost frământat Husserl de ceea ce numim problematica praxisului. El nu s-a mulțumit să planeze în sfera problemelor logicii transcendente sau a căutării „drumurilor”.

Îndreptarea spre problemele Rațiunii practice și-a stabilit-o cronologie însuși Husserl. Vorbind despre importanța „analogică” a logicii și eticii, Husserl mărturisea că „aceste considerații analogizante m-au dus, încă de mulți ani, înaintea lucrării *Cercetări logice*, la problema construirii unei practici... încă din prelegerile din 1902 ținute la Göttingen am încercat să arăt că aici ne aflăm într-adevăr în fața unui deziderat fundamental, care trebuie abordat cu toată seriozitatea...”²⁴⁵.

În *Cercetări logice*, Husserl arată că „obiect al cunoașterii poate fi atât de bine ceva real sau ideal... existentul sau imperativul”²⁴⁶. În „analiza de origine” (*Ursprungsanalysen*), care sînt analize intenționale, Husserl pleacă de la ceea ce-i obiectiv — fie că-i vorba de obiect real, act psihic sau valori. Fără să trecem cu vederea păstrarea tezei subiectiviste a „constituiri de către conștiință”, trebuie însă să reliefăm momentul obiectiv în analiza intențională, așa cum la Hegel trebuie să valorizăm sub crusta Spiritului descrierea și analiza obiectivă a fenomenelor reale. O astfel de interpretare este justificată, credem, de evoluția lui Husserl și de testamentul lui filosofic.

Steaua călăuzitoare a eforturilor lui Husserl a fost cuprinderea obiectivă a totalității fenomenelor și descoperirea treptată a importanței praxisului, inclusiv a sensului, ca fenomene obiective. Nu numai că Husserl nu este un reprezentant al subiectivismului, căruia i s-a opus energic, ci dimpotrivă, al integrării subiectivului în matca ontologică. Husserl are o antropologie, dar fenomenologia lui nu-i pătată de antropologism. Iar axiologia, precum și ideile lui despre societate și istorie vădesc ponderea, pînă acum insuficient recunoscută, a sesizării fenomenelor sociale ca fenomene obiective, istorice. Nu-i oare destul de semnificativ că în *Meditații carteziane* este amplu tratată intersubiectivitatea, iar în *Krisis* și alte lucrări tipărite după moartea filosofului sînt discutate cu pasiune problema teleologică, sensul existenței, răspunderea filosofiei?

Ludwig Landgrebe, unul din cei mai autorizați discipoli și continuatori ai lui Husserl, afirmă că „în întreaga dezvoltare a fenomenologiei lui Husserl, motivul adînc, motrice, este concepția lui specifică despre intenționalitate”²⁴⁷. În același timp, Landgrebe consideră că deschiderea spre istorie a marcat pozitiv ultima perioadă a creației lui Husserl. Un interpret atât de fidel cum este A. Diemer, preluînd de la Landgrebe valorizarea intenționalității, arată că în sfera ei intră etica și axiologia. Și el citează un important pasaj din manuscrisele inedite, în care Husserl mărturisește o prețuire maximă a axiologiei: „Dacă există într-adevăr o axiologie filosofică, avînd o situație analoagă, ca filosofia primă (subl. ns. — C.I.G.), ca și logica filo-

²⁴⁵ Husserl, F I 24, Halle, Niemeyer, p. 177.

²⁴⁶ Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Niemeyer, 1928, p. 229.

²⁴⁷ L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, Meiner, 1949, p. 59.

sofică, atunci ea /axiologia/ ne trimite la valori empirice și complexe empirice de valori, așa cum logica filosofică ne trimite la obiecte empirice și complexe de obiecte..."²⁴⁸. Pasajul acesta, care postulează axiologia ca „filosofie primă”, la situația de egalitate cu logica filosofică, continuă cu o idee, care are tot atât de mare importanță în înțelegerea caracterului fundamental obiectiv al fenomenologiei lui Husserl; pentru că filosoful afirmă că, așa după cum între logica filosofică (înțeleasă ca treaptă ultimă) și obiectele reale se situează „...discipline logice de un rang mai jos, care se află înaintea filosofiei propriu-zise, tot astfel din punct de vedere etic (aceasta este de așteptat) /se află/ discipline etice prefilosofice”²⁴⁹.

Socratismul lui Husserl ca depășire a înstrăinării de sine. Ultima etapă a evoluției filosofice a lui Husserl dezvăluie socratismul latent, rădăcinile antropologice ale sensului filosofiei. *Die Selbstbesinnung* este, ca și la Socrate, începutul și sfârșitul reflecției filosofice, izvorul de la care trebuie să pornească „noua filosofie”. Bineînțeles, între Socrate și Husserl se află întreaga istorie a filosofiei, mai ales Descartes, dar și Hegel, Nietzsche și întreaga problematică a căutării de sine a omului contemporan. O căutare și o concentrare asupra sa însuși, în care vechile întrebări sînt puse în noi condiții istorice, într-un nou climat spiritual, într-o epocă în care au loc și alte revelatoare transformări spirituale: de la autoanaliză și problematică egotistă sau pur estetică la problemele grave și inevitabile ale istoriei contemporane (Gide, Aragon, Lorca, Jaspers, Sartre, Marcuse).

Oricît ar părea de eteroclită această enumerare, nu-i greu de dovedit că la fiecare din acești reprezentanți de seamă ai culturii moderne, creația a însemnat, în cele din urmă, o depășire dialectică a filosofiilor sau concepțiilor inițiale, etice și estetice. Și pentru a sesiza sau recunoaște o legătură între figurile mai sus pomenite și Husserl, să consemnăm, pentru a nu mai apela la mărturia lui Landgrebe, interpretările a doi cunoscuți exegeți ai lui Husserl: E. Fink și L. Eley.

E. Fink s-a lăsat ispitit fără să vrea de o interpretare hegelian-dialectică a modului în care a văzut Husserl istoria filosofiei, scientizarea ei, criza scientismului și depășirea ei. Teleologia ascunsă a istoriei științei ar consta în aceea, că viața trebuie să se fi pierdut la maximum prin exteriorizare scientista-obiectivista, pentru ca să se „redobîndească”. În interpretarea lui Fink, criza contemporană a filosofiei (de fapt a scientismului) apare ca un moment negativ, dar dialectic justificat, pentru că evidențiază nonsensul scientismului, uitarea lumii vieții și a rostului spiritual al filosofiei. Prin această dublă uitare, spiritul filosofic s-a înstrăinat de sine.

Confruntarea neînduplecată a etosului filosofic contemporan cu situația de înstrăinare provoacă „autoconcentrarea” și regăsirea de sine a filosofiei. Procesul descris ar reproduce pe planul istoriei filosofiei frapanta formulare a Evangheliei, care a surprins dialectica unui proces moral: „Cel ce se va pierde se va regăsi”.

În cartea sa despre *Criza aprioricului în fenomenologia transcendentă a lui Edmund Husserl* (1962), Eley sugerează o interpretare și mai pregnantă contemporană a lumii vieții și a crizei. Criza științei sau scientismul netast înseamnă și o „tehnificarea” a lumii, iar „lumea tehnicizată înseamnă uitarea lumii vieții”. Recucerirea lumii vieții sau, am spune, redobîndirea sensului vieții într-o lume tehnicizată și sfîșiată de contradicții, anularea înstrăinării

²⁴⁸ Apud., A. Diemer, *op. cit.*, p. 62.

²⁴⁹ Întreg pasajul în I 14, p. 119.

rii — nu se poate obține după Eley decât prin învingerea scientismului. Și Eley vede dialectica înstrăinare-regăsire, dar se oprește la suprastructură. În plus, atât la Eley, cât și la Fink, este vizibil un fel de fatalism: spiritul „trebuia” să se înstrăineze prin scientism, pentru ca să se poată regăsi ...

„Subiectivitatea transcendentă” nu este subiectivism. Așa cum am prezentat cititorul încă din introducere, pentru ca să descoperim valoarea de adevăr a fenomenologiei lui Husserl, trebuie să trecem prin sau să înlăturăm adesea terminologia cu iz de idealism subiectiv. Ceea ce nu înseamnă că în evoluția filosofică a lui Husserl nu a rămas până la sfârșit, neresorbită, o parte de idealism subiectiv și obiectiv.

A afirma că multe din tezele lui Husserl sînt doar aparent sau doar terminologic grevate de idealism subiectiv (sau obiectiv) implică o integrare a acestor teze în ansamblul gândirii lui. Și această integrare este simultan o verificare a tezelor la care ne referim.

După cum s-a explicat Husserl însuși: „întoarcerea spre obiect”, spre esențele logice, a fost o luare de poziție față de psihologism. Primul volum din *Cercetări logice* cuprinde, ca miez teoretic, această combatere a psihologismului. Din punctul de vedere al istoriei filosofiei, nu putem să nu remarcăm că Husserl nu a fost nici inițiatorul acestei lupte antipsihologice, nici singurul reprezentant, la acea dată, al efortului de a depăși conștiința ca pivot al teoriei cunoașterii și de a cuceri un plan specific gnoseologiei. Hermann Cohen și Rickert l-au precedat în această problemă, iar de la Paul Natorp a învățat multe.

Dar spre deosebire de neokantieni, mai ales spre deosebire de idealismul logic al neokantienilor din Marburg, Husserl a depășit gnoseologismul, a pornit pe drumul ontologiei. „Îndărăt la lucruri înseși” (*Logos*, 1910—1911) a fost o lozincă ontologică. Apariția *Ideilor* (1913) i-a făcut pe mulți să creadă că fenomenologia este doar o metodă, dar, după cum consideră azi majoritatea interpreților, fenomenologia este și o „metafizică”, de fapt o ontologie, care cere depășirea pozițiilor unilaterale, ce vor să limiteze obiectul filosofiei sau la obiect sau la subiect. Sarcina filosofiei este de a le cuprinde pe ambele, „dincolo” de „obiectivism” și antropologism. Dar această cuprindere nu înseamnă considerarea subiectului „alături” de obiect — viziunea non-dialectică a juxtapunerii — ci dezvăluirea tensiunilor și sintezei, pe toate planurile, în toate sensurile, dintre om și lume.

Dacă Husserl ar fi rămas preocupat numai de problema specificului și valabilității logicii, el ar fi fost doar un continuator, mare și original dar un continuator, al idealismului logic. Pe Husserl a început însă să-l preocupe stăruitor problemele etice, problematica omului. „Preocuparea lui Husserl de aceste întrebări este precis tot atât de veche ca aceea pentru problemele logice ...”, afirmă categoric Alwin Diemer, care nu are nici un motiv, prin formația și propriile sale preocupări, să privilegieze o astfel de subliniere. Diemer reproduce un citat din manuscrisele inedite, în care Husserl își puna întrebări de frapantă semnificație: „Oare etica este cumva un analogism al logicii? Oare o etică formală nu este un analogism al logicii formale? ... Cum să luminăm raportul dintre simțire (*Gemüt*) și intelect? ... Cît de departe merge analogia dintre actele apariției obiectului și actele apariției valorii?”²⁵⁰.

²⁵⁰ Husserl, I 20, p. 7.

Răspunsul la aceste frământări a fost că există o singură Rațiune care determină eticul și logicul sau, în formulare kantiană, Rațiunea este, simultan, practică și teoretică. Convingerea în unitatea rațiunii ca instanță supremă a ambelor planuri s-a manifestat prin contestarea psihologismului, atât în sfera logicului și a teoriei cunoașterii, cât și în cea a eticii: nici esențele logice, nici cele etice (valorile) nu depind de conștiința înțeleasă psihologist, ci au o existență în sine.

Rolul preocupărilor etice nu s-a redus însă, credem, la o manifestare „paralelă”, cum limitează Diemer raportul dintre etic și logic la Husserl. Căci, după cum s-a văzut mai sus, în paragraful asupra *Prelegerilor de etică* ale lui Husserl, prima manifestare pozitivă de atitudine etică a filosofului a fost critica scepticismului etic. Ceea ce a semnat tendința împede spre o reliefare a necesității și obiectivității valorilor, a normelor etice. Iar pe parcursul evoluției gândirii etice a lui Husserl, valorile s-au polarizat în jurul *personalității și a moralei comunitare*.

Credem că din această experiență și evoluție se trage efortul, încununat de succes, al lui Husserl, de a cuprinde în mod obiectiv, pe plan filosofic, ponderea subiectului, problematica socială și antropologică. De aceea, după cum vom încerca să arătăm, autenticitatea și profunzimea poziției etice sau spirituale care a culminat cu definirea fenomenologiei (filosofiei „actuale”, cerute de criză) ca *Selbstbesinnung* reprezintă echilibrul, între personalitate și comunitate pe plan etic, echilibrul între subiect și „lucruri”. De aceea „subiectivitatea transcendentă” nu poate fi înțeleasă ca o *Bewusstseinswissenschaft* („știința conștiinței”), cum crede un interpret ca Funke, ci este un termen sub care se ascunde echilibrul ontologic și gnoseologic dintre subiect și obiect.

Husserl însuși ne dă elementele spiritual autobiografice, care ilustrează mersul dialectic al evoluției lui: obiectul-subiectul și sinteza finală subiect-obiect. Cu diverse prilejuri, el a evidențiat rostul fiecărui moment sau etapă din procesul dialectic pe care ni-l înfățișează evoluția sa filosofică.

În ce privește necesitatea sau justificarea primului moment sau — hegelian vorbind — al „tezei” obiectului sau combaterii psihologismului, Husserl arăta mai târziu: „Pentru a pune temelia potrivită cercetării unitare subiectiv-obiective, a fost mai întâi necesar efortul de a apăra obiectivitatea obiectului, a plăsmuirilor logice, împotriva falsei subiectivizări”²⁵¹. „Împotriva falsei subiectivizări”, pentru că Husserl, începînd cu cel de-al doilea volum din *Cercetări logice*, căuta „adevărate subiectivitate”, „realizările subiective” (*Leistungen*), adică chipul în care subiectul „are” obiectul, fie el logic, etic sau estetic.

Mai târziu, Husserl s-a plîns pe drept de neînțelegerea sensului căutărilor lui, de fapt a dialecticii drumului lui: cercetarea „adevăratei subiectivități” nu însemna o „recădere în psihologism”, cum au putut crede unii, ci deslușirea atentă a modalității „realizărilor” subiective sau, pe scurt, a intenționalității²⁵².

Căutarea „izvoarelor subiective din care rezultă plăsmuirile logice”²⁵³, căutarea „originilor” (*Ursprünge*) avea drept scop cucerirea „antitezei” — a momentului subiectiv. Dar faptul că Husserl preconiza mai întâi „reducția eidetică” și apoi „reducția fenomenologică”, arată, în ciuda obiecțiilor care

²⁵¹ Ziegenfuss, *Philosophenlexikon*, I, 1949, p. 570.

²⁵² Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 154.

²⁵³ Ziegenfuss, *id.*, p. 571—2

se pot aduce acestor metode, că „momentul obiectiv” se păstra și era o garanție a echilibrului final. Husserl a arătat cu deplină claritate finalitatea intuiției esențelor: ea este „... un analogism al simplei experiențe, întrucât este firește o conștiință mai înaltă și activă, creatoare: prin ea ni se dă (*kommt zur Selbstgebung*) o obiectivitate de un nou tip, generalul”²⁵⁴.

Latura sau tendința platonice-esențialistă a fost însă mai tirziu echilibrată prin relevarea experienței originare la baza trăirilor: „experiența originară” (*Ur-Erfahrung*) este *percepția*. Percepția sensibilă este aceea „care, printre actele de experimentare (*erfahrende Akten*), joacă într-un anumit sens rolul unei experiențe originare, din care își sorb o parte a puterii lor de fundare toate celelalte acte de experimentare”²⁵⁵. În experiența originară, în contactul nemijlocit cu „lumea vieții”, se înrădăcinează trăirile teoretice (gîndirea), precum și cele *valorizante* (simțirea) și *practice* (voința).

Într-o autoapreciere retrospectivă, Husserl arăta că principalele premise în vederea soluționării intersubiectivității și a învingerii solipsismului transcendentă le-a dezvoltat încă în prelegerile ținute la Göttingen (semestrul de iarnă 1910—1911). Această autoapreciere surprinde linia principală a evoluției filosofice a lui Husserl: adîncirea laturii subiective, dar fără a sacrifica viața, lumea vieții, realitatea social-istorică.

Din frământările antropologice, axiologice, ale lui Husserl a decurs treptata dominanță a sensului, a finalității, a perspectivei valorice. Această perspectivă a putut să ducă uneori — după cum vom încerca să arătăm — la unele accente teleologice, în care pînă și natura este considerată doar ca treaptă în vederea realizării spiritului. Husserl atinge deci uneori viziunea teleologică a idealismului german — Fichte și Hegel. Dar fără culmile sau excesele lor, pentru că *ontologia* lui Husserl a creat o bază solidă, critică, teoriei straturilor: spiritul nu este nimic fără stratul natural care îl fundează. Husserl vorbește și despre istoria naturii ca treaptă *necesară* realizării spiritului sau istoriei spiritului.

Această istorie, arată pe larg Husserl în *Krisis*, pornește de la treapta mitică, „orb-organică” pînă la treapta conștiinței uman-istorice, raționale, reprezentate prin Socrate-Platon. Istoria spiritului înfățișează — dacă facem abstracție de dialectica spiralei, de avatarurile, regresele și chiar stagnările spiritului, fenomene istorice pe care Husserl nu le înregistrează — tendința spre realizarea omenirii universale și autentice. Filosofia transcendentă lă s-a înfățișat lui Husserl, în ultima sa perioadă, nu ca o platformă supratemporală, ci ca un ideal realizabil prin *istoria* umanității și a culturii ei (analogia cu Goethe și Hegel este frapantă). Spre deosebire de soluțiile filosofiilor desprinse de istorie (filosofia analitică, neopozitivismul în general, structuralismul filosofic abstract), ponderea crescîndă pe care a capătat-o axiologia în opera lui Husserl, caracterizează fenomenologia ca o filosofie globală, ca o filosofie a realizării sensului, valorilor.

5. Sarcinile filosofiei într-o epocă de criză

Încă din primul paragraf al cărții despre criză, Husserl condamnă atitudinile negative generate de criza istorico-spirituală. Filosofia din zilele noastre, declară Husserl, „este amenințată să fie înăbușită de scepticism,

²⁵⁴ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1946, p. 435—6.

²⁵⁵ Husserl, *Idem*, p. 88.

iraționalism, misticism”²⁵⁶. De aceea, cartea lui Husserl nu se mărginește la *descrierea* crizei științei, ci pune problema largă, vitală, a sensului vieții: al doilea paragraf al cărții își încheie titlul cu propozițiunea programatică: „Criza științei ca pierdere a însemnătății ei pentru viață”. Husserl consideră că discuția trebuie să pornească de la „...criza culturii noastre și de la rolul pe care îl joacă științele”²⁵⁷ în această criză (și Nietzsche pune, printre altele, după cum s-a văzut, această problemă, în cadrul criticii culturii alieneante).

Este adevărat că inițial, ținta principală a lui Husserl, este critica obiectivismului „științelor naturii”, dar ca și Scheler, el o leagă curînd de un fenomen *social-istoric*: este vorba de *chipul* în care a fost înțeleasă știința. „Nu este vorba de caracterul ei științific, ci de ceea ce în general a însemnat și poate însemna știința pentru existența omenească. Chipul exclusiv utilitarist în care, în a doua jumătate a veacului XIX, întreaga concepție despre lume a omului modern s-a lăsat dominată de științele pozitive și de acea *prosperity*, care i se datorează, a semnatificat o îndepărtare de acele probleme, care sînt hotărîtoare pentru o omenire autentică”²⁵⁸.

Husserl este de acord că această părăsire a sensului vieții nu s-a datorat hazardului, ci s-a petrecut pe fondul crizei de după primul război mondial. Dar Husserl deosebește două atitudini: atitudinea blazaților, a indiferenților, scepticilor etc. și atitudinea celor care își dau seama că știința ca atare „exclue, în principiu, tocmai problemele care sînt cele mai arzătoare pentru omenirea lăsată pradă răsturnărilor celor mai fatale: problema despre sensul sau lipsa de sens a întregii existențe umane”²⁵⁹.

Pentru „ultimul Husserl”, problematica vieții, adică *existența umană*, *istoria* și *valorile*, reprezintă o conexitate sau un nex indestructibil. Într-unul din cele mai substanțiale și importante „texte întregitoare” (Beilage III), publicate ca anexe la cartea sa despre criză, Husserl arată că „orizontul prezentului”, al temporalității sau istoricității este *permanent*: „Ne aflăm în orizontul omenirii, al celeia în care noi înșine trăim acum. De acest orizont sîntem tot timpul conștienți, și anume: ca orizont temporal implicit în orizontul prezentului nostru.... Ne aflăm, așadar, în orizontul istoric, în care, oricît de puține am ști, totul este istorie”²⁶⁰. Atît problemele din știință (chiar în matematici), cît și cele din filosofie, au un caracter istoric. Și nu numai atît: „Orice explicație — nu este decît o dezvăluire istorică...”²⁶¹. Concluzia lui Husserl, pe care filosoful o consideră valabilă pentru orice plăsmuire spirituală, este o semnificativă definiție a fenomenului socio-istoric: „...din capul locului, istoria nu-i nimic altceva decît mișcarea vie a ceea ce-i împreună (*Miteinander*) și unul -între-altul, cu o originară făurire de sens (*Sinnbildung*) și sedimentare de sens”²⁶². Orice fapt sau fenomen istoric are „o structură interioară cu sens”.

Husserl explică *opțiunea atitudinii* ca fenomen axiologic fundamental în cadrul crizei istorico-spirituale. De aceea el vorbește despre *opțiune* și *două tipuri de oameni*, după opțiunea pe care o fac. Husserl reliefează feno-

²⁵⁶ E. Husserl, *Die Krisis* etc., p. 1.

²⁵⁷ Idem, p. 3.

²⁵⁸ Idem, p. 3-4.

²⁵⁹ Idem, p. 4.

²⁶⁰ Idem, p. 378.

²⁶¹ Idem, p. 379.

²⁶² Idem, p. 380.

menul *opțiunii*, tocmai în nemijlocită legătură cu *criza istorică* și spirituală contemporană: „Noi, oamenii contemporani... ne aflăm în cea mai mare primejdie: aceea de a ne scufunda în potopul scepticismului, pierzându-ne astfel propriul nostru adevăr”²⁶³. În această situație grea, ne este de ajutor să reflectăm și să ne concentrăm asupra istoriei filosofiei, asupra *sensului* ei. Dar, în primul rând, criza trezește *nemulțumire* în conștiința celor care aspiră spre *sens*, spre *valori*. „Noi, filosofi prezentei” trăim o reacție pozitivă, valorică, față de criză. Reacția constă în faptul că „începem să reflectăm la acest prezent, la nemulțumirea oamenilor contemporani față de filosofii noastre...”²⁶⁴.

Prezent, criză, nemulțumire — aceasta-i tripla rădăcină de ordin *istoric* a filosofiei practice, a ceea ce *nu* a dat, dar ceea ce mai poate da filosofia omului aflat în plină criză istorică sau avînd permanent „orizontul crizei”. *Trăirea* prezentei nu împiedică, ci *stimulează* căutarea unui ajutor din partea istoriei gîndirii. Departă de a ne izola și concentra monadic asupra prezentei, trebuie să ne privim situația prezentă într-o perspectivă largă: „să intrăm în reflecție istorică, să ne considerăm prezentul nostru filosofic la modul filosofiei istoriei...” (ibidem).

Pe de o parte, această perspectivă, arată Husserl, ne integrează în succesiunea istorică a tuturor soluțiilor prin care a trecut filosofia; pe de altă parte, simțim cerința „...să nu preluăm filosofii anterioare ...în plămîmirile lor, ci să le împlinim intenția și numai în lumina intenției /filosofului/ să luăm ca împlinire ceea ce a trăit (experimental) el însuși ca împlinire...”²⁶⁵.

Filosofia este simultan istoria filosofiei; pentru filosofi, lumea este una și aceeași, „...dar mereu schimbată prin conținutul ei istoric... Acestei lumi, filosoful îi pune în față cerințe, o critică pentru adevărul ei nedeplin, căutînd adevăruri definitive pentru modalitatea ei subiectiv-relativă...”²⁶⁶.

„Adevărul definitiv” pentru o epocă istorică înseamnă pentru Husserl nu adevăruri teoretice, neutrale, logice sau ontologice, de tip obiectivist și anistoric, așa cum sînt adevărurile științelor naturii. Întrucît Rațiunea este pentru Husserl, ca și la Kant, contopirea rațiunii teoretice cu rațiunea practică, adevărul, ca și Ideea la Platon, are simultan sensul de Teorie și Valoare.

Căutarea „adevărului” pentru o epocă de criză este o evidentă căutare a unui răspuns valoric sau a valorilor care pot aboli *nemulțumirea* față de *prezent*.

Din comentariile lui Husserl asupra dorinței lui Descartes (și a altor raționaliști) de a dobîndi „adevăruri definitive”, reiese limpede că viziunea sa istorică despre adevărurile științei și ale filosofiei nu se schimbă. Husserl consideră că năzuința sau convingerea despre un „adevăr definitiv” a fost o „prejudecată” atît a filosofilor antici, cît și a lui Descartes. „Oare omul, în existența și modul lui lumesc de judecare (*lebensweltlich*) poate cunoaște definitivul”? ... S-a gîndit el /Descartes/ oare că mai întîi trebuie să deosebim puțința de neputința îndoielii omului, într-o viață care nu este călăuzită de nici un ideal al certitudinii absolute și de Ființa absolută?”²⁶⁷.

²⁶³ Idem, p. 12.

²⁶⁴ Idem, p. 392.

²⁶⁵ Idem, p. 393.

²⁶⁶ Idem, p. 394.

²⁶⁷ Idem, p. 396.

Concluzia lui Husserl este reînnoirea convingerii sale despre *caracterul istoric* al oricărei filosofii, indiferent de faptul că o filosofie, ca cea carteziană, a urmărit definitivul, absolutul. Căci „ideea definitivului a fost cuprinsă într-o filosofie care a apărut în mod istoric”²⁶⁸. Descartes nu și-a dat seama că este absurd să atribuie ego-ului, omului real, adevăruri definitive, așa cum cer „științele obiective (idealizante)”²⁶⁹. Omul, filosoful, sînt ființe istorice, iar filosofia este o realizare a omului care „se știe într-o lume istorică, a omului /care se află/ mereu într-un alt prezent istoric...”²⁷⁰. Filosofia nu se poate înălța decît pe solul lumii vieții. *Toate valorizările (Geltungen)* se întemeiază pe *valabilitatea lumii vieții (Lebensweltgeltung)*.

Primul capitol al cărții sale, capitol expresiv intitulat *Criza științelor europene ca expresie a crizei radicale de viață a umanității europene*, Husserl îl încheie cu întrebările sfredelitoare: ce trebuie să facă filosofii într-o epocă de criză? Vor să discute academic, să asculte expuneri academice? „Ne putem oare întoarce în modul cel mai simplu la munca noastră profesională întreruptă, la „problemele noastre filosofice”, așadar la construirea propriei noastre filosofii”?

În anii de cumpănă, în care Husserl a gîndit, a vorbit și a scris despre criză (1934—1937), deci în anii imediat următori instalării nazismului în Germania, Husserl a fost gînditorul care a pus astfel de „întrebări de conștiință” cu cea mai mare acuitate și a dat întemeierea filosofică cea mai profundă *problematicii filosofice* a crizei istorice.

Husserl nu poate concepe ca filosoful, în plină criză istorică, să trăiască în turnul de fildeș, pierdut în „problemele profesionale”. Tocmai prin *asumarea* sarcinilor prezentului dovedește că un filosof crede în Adevăr, adevăr care este totodată sarcină și valoare, „pentru noi toți cei care nu sîntem filosofi-literați, ci am fost educați de filosofia autentică a marelui trecut, /pentru noi/ care trăim pentru adevăr...”

Husserl află o expresivă, în același timp modestă și mîndră definiție a filosofului contemporan, care își asumă *reflecția* asupra crizei și *participarea* la soluționarea ei: „...prin filosofarea noastră sîntem *slujitorii omenirii*”. Participarea și *răspunderea* pentru căutarea adevărului este solidară cu „răspunderea pentru adevărata existență a omenirii, existență îndreptată spre un *țel* și care, *dacă* se va realiza, nu /se poate/ realiza decît prin filosofie, — prin *noi*, *dacă* sîntem cu adevărat filosofi”. Pentru a întări relevarea acestui *sens transformator* al filosofiei, Husserl propune să interogăm istoria filosofiei, ea ne va arăta că din totdeauna a avut „...un sens interior, o teleologie ascunsă”²⁷¹. Ceea ce poate să însemne, credem, că, în spirit platonician și kantian, Husserl proclama unitatea de nedesfăcut dintre filosofie și axiologie.

În condițiile *prezentului, ale crizei*, trebuie schimbat caracterul teoretic, contemplativ al filosofiei: există acum „...posibilitatea *practică* a unei noi filosofii: prin faptă. Se vedește însă și /faptul/ că spre acest nou sens al filosofiei era îndreptată întreaga filosofie din trecut...”²⁷².

Husserl folosește rar noțiunea de „valoare”; el preferă termenul *Aufgabe*, care are conotațiile de „temă”, „sarcină”, „normă”, „datorie”, „imperativ”. Sînt cu deosebire semnificative paginile paragrafului II, 15, paragraf intitulat

²⁶⁸ Idem, p. 397.

²⁶⁹ Idem, p. 398.

²⁷⁰ Idem, p. 15.

²⁷¹ Idem, p. 16.

²⁷² Idem, p. 17.

Reflecții asupra metodei considerațiilor noastre istorice. Paragraful conexează temele principale ale problematicii axiologice cu *istoria*. Husserl reia și accentuează ideea de a descoperi „...teleologia în devenirea istorică a filosofiei...”.

După cum s-a văzut dintr-unul din citatele de mai sus, Husserl știe prea bine că axiologia este adesea „ascunsă” (*verborgen*), invizibilă, mascată de edificiul unei „metafizici”, al unei ontologii sau chiar al unei teorii a cunoașterii. Dar acest telos intern al istoriei filosofiei trebuie să fie scos la lumină, reliefat și înțeles, pentru că noi sîntem urmașii înaintașilor noștri și din eforturile lor vom reuși, în cele din urmă, „...să vedem sarcina istorică, pe care o putem recunoaște drept singura care ne privește personal”²⁷³. Cum putem recunoaște imperativul epocii noastre, noi „...care sîntem /ființe/ care am devenit cu totul și cu totul /în modul/ istoric-spiritual...”? Ne trebuie „...o înțelegere critică a istoriei universale, a istoriei noastre”. Vom descoperi astfel unitatea spirituală, teleologică, a istoriei și totodată a istoriei filosofiei, vom întui sarcina „...care prin treptele neclarității, vrea să ajungă la o limpezime care să ne satisfacă...”. Deoarece „noi sîntem tocmai ceea ce sîntem”, ca slujitori ai omenirii. Privirea îndărăt, în istoria filosofiei, „...este cu adevărat cea mai profundă reflecție asupra noastră înșine îndreptată spre înțelegerea de sine... și ceea ce sîntem ca ființă istorică”²⁷⁴.

Filosofia, conștiința istorică a crizei și valorile. Este cu deosebire grăitor faptul că în introducerea cu care începe cartea sa despre *Criză*, Husserl nu pornește de la discutarea unor noțiuni, ci de la un fenomen de viață: de la insatisfacția tineretului în perioada de după primul război mondial. Husserl arată că nepăsarea savanților față de problematica vieții a stîrnit o reacție ostilă în rîndurile tineretului: „În situația noastră grea (*Lebensnot*), știința aceasta n-are nimic să ne spună — auzim de la ei. Pentru că ea exclude din capul locului tocmai întrebările care au devenit cele mai arzătoare... întrebările despre sensul sau nonsensul întregii existențe omenești”²⁷⁵. Husserl vrea să vorbească în numele tineretului frămîntat de destinul său și al întregii omeniri, în numele științelor spiritului și al filosofiei, în special. Filosoful nu trebuie să tolereze fuga empiriștilor (*die Tatsachenmenschen*) de viață, nu poate accepta ignorarea „oamenilor ca subiecte”, nici lașitatea acelor care cer „excluderea... tuturor atitudinilor valorizante” (*die wertenden Stellungnahmen*).

Husserl respinge sărăcirea noțiunii de filosof la unilateralul (și de fapt, fictivul) *homo theoreticus*. După Husserl, mulți oameni, care au diferite vocații și practică diferite profesii, atunci cînd reflectează la sensul profesiei sau vocației lor, „...nu au nevoie de vreo conștiință istorică. Dar filosoful are /nevoie/”. Existența lui ca filosof este într-un alt sens, într-un cu totul alt sens, istorică.

Conceptia antropologică a lui Husserl se află în tradiția „omului total”, tradiție ilustrată de Platon și Kant, Hegel și Nietzsche. Omul, și cu atît mai puțin filosoful, nu se reduce la intelect, la curiozitate neutrală, la privirea rece sau contemplarea pasivă a lumii. Chiar cînd realizează *epoché*, afirmă

²⁷³ Am încercat ilustrarea acestei teme în *Introducerea în istoria filosofiei moderne* (1975), *Hegel și filosofia crizei* (1970), *Axiologie și istorie* (1987). Dar ni se pare că această problemă merită din plin să fie urmărită și aprofundată, „tematizată”, în sensul husserlian al cuvîntului: „de adîncire”.

²⁷⁴ Idem, p. 73.

²⁷⁵ Id., p. 4.

Husserl, „îmi rămîne întreaga viață de acte prin care experimentez, gîndesc și valorizez...”²⁷⁶. Față de lume, repetă Husserl în alt loc, „sîntem subiecți, adică subiecți-euri care o experimentează, reflectează asupra ei, o valorizează și se raportează în mod finalist la ea, /subiecți/ pentru care această lume înconjurătoare are numai acel sens de existență (*Seinsinn*), pe care i l-au dat experiențele /trăirile/ noastre, gîndurile noastre, valorizările noastre...”²⁷⁷.

Dacă filosoful este „un slujitor al omenirii”, pentru a reaminti remarcabila definiție dată de Husserl, dacă el trăiește istoric prezentul și criza istorică aidoma tuturor oamenilor, ceea ce trebuie să-l deosebească, prin menirea sa, este *radicalismul*. O „filosofie transcendentă”, ca filosofie care trebuie să redescopere sensurile pozitive și bogate ale „subiectului-eu” sau ale persoanei în epoca noastră — „este cu atît mai autentică și își împlinește cu atît mai bine menirea ei, cu cît este mai radicală...”²⁷⁸. În ce constă acest radicalism? În faptul unei reliefări maxime, antinomice, între obiectivismul pozitivistului, care vrea să rămînă impasibil față de istorie și care, prin această recuzare a ceea ce-i persoană sau subiect în el, se rencagă ca om și „fenomenologia transcendentă”, care reimpune cu tărie filosofului și omului în general, să se *redescopere* ca subiect, ca *persoană*. Căci *epoché*, arată insistent Husserl, *nu este abolirea lumii*, ci *abolirea indiferenței și pasivității* față de sarcinile filosofiei și ale omului ca om: „Poate că se va vedea că poziția fenomenologică totală și *epoché* care ține de ea sînt menite să determine o transformare personală totală... care cuprinde în ea semnificația celei mai profunde schimbări existențiale care îi este hărăzită omenirii”²⁷⁹.

Această profundă transformare se exprimă prin ancorarea și angajarea în *istorie și norme*, în luarea la cunoștință (și conștiință) de „...chipurile în care oamenii se înfrățesc și devin, chiar au devenit, în mod istoric, o omenire...”²⁸⁰. Dar ar fi superficial, arată Husserl, să discutăm despre istorie, omenire, cultură etc. „dacă nu sînt luate în considerare ideile normative ale oamenilor și ale culturii lor.... Aceasta duce, așadar, la 'sensul' immanent al istoriei... la problemele dezvoltării ideilor universale, călăuzitoare pentru o nouă omenire...” (*ibidem*).

Această viziune a lui Husserl, pe care el însuși o caracterizează ca fiind simultan *universală și istorică*, *universală și personală*, nu rămîne o viziune vagă, nedefinită, lipsită de concretețea timpului și locului. Este vorba de Europa în frământatul deceniu al treilea al veacului nostru: „aici este vorba, în chip evident, sub titlul de Europa, despre unitatea unei vieți spirituale, /de unitatea/ acționării, creației, implicînd toate scopurile, interesele, grijile și truda, cu scopuri, cu instituții și organizații”²⁸¹. Husserl subliniază caracterul *prezent*, actual, al concepției sale despre „spiritualitatea europeană”, el se gîndește la „apariția și începutul de dezvoltare a unei noi epoci, a omenirii, a /acelei/ epoci a omenirii, care de acum înainte vrea să trăiască și poate trăi prin liberă modelare a existenței ei, a existenței ei istorice, de către Ideile rațiunii, de sarcinile infinite”.

²⁷⁶ Idem, p. 73.

²⁷⁷ Ibidem.

²⁷⁸ Idem, p. 102.

²⁷⁹ Id., p. 140.

²⁸⁰ Id., p. 312.

²⁸¹ Id., p. 319.

III. EXISTENȚIALISMUL, ISTORIA ȘI VALORILE

KARL JASPERS

1. De la psihiatrie la trăire istorică și filosofia istoriei

Despre importanța crucială a trăirii conștiinței istorice pentru evoluția sa filosofică, despre acuitatea crizei istorice în lumea contemporană și despre necesitatea asumării unei *atitudini* în fața crizei — vorbește Jaspers însuși, atât în *Autobiografie filosofică*, precum și în variatele sale lucrări. În *Autobiografie*, filosoful german, care își începuse cariera științifică prin publicarea unei *Psihopatologii generale* (1916), iar pe cea filosofică prin *Psihologia viziunilor despre lume* (1919), arată că această a doua lucrare (indiferent de valoarea ei, asupra căreia își va exprima mai târziu o serie de rezerve) ceea ce a fost important pentru evoluția sa spirituală a fost faptul că, plecând de la psihologia comprehensivă, „... ajungeam la lume în dimensiunea ei istorică...”¹. La baza oricărei filosofii, va spune Jaspers în altă carte, se află problemele de viață, dar nu de „Viață” în general, ci de problematica vieții noastre în *Prezent*: „Trebuie să trăim în prezent, să ne îngrijoreze ceea ce sîntem și ceea ce putem face în cîmpul infinit al posibilităților: să cunoaștem bine ceea ce este în puterea noastră și ceea ce nu este; iată ceea ce creează spațiul libertății noastre adevărate”². Mai departe, Jaspers încheie astfel acest paragraf intitulat *Posibilitățile libertății*: „Încordați la extrem spre posibilități, vom simți cum crește în noi forța omului care se bucură de libertate și rațiune, pentru a face tot ceea ce poate, concentrîndu-și efortul asupra esențialului”. În ce constă „esențialul” vom vedea mai departe, în paginile în care analizăm *Axiologia concretă a lui Jaspers*.

Dar, începînd cu profesia de credință optimistă a lui Jaspers, mai sus citată, trebuie să adăugăm imediat, că am falsifica profilul spiritual complex al acestui filosof de seamă, dacă nu am releva puternica reacție împotriva non-valorilor, care străbate întreaga lui operă, și pe care, în *Autobiografie*, ca și Epicetet, o consideră drept *vădăcină* a frământărilor sale filosofice încă din adolescență: „Eram nemulțumit de mine, de societate, de minciunile vieții publice”³. Este demn de remarcat faptul că, în ciuda unei înclinări spre singurătate, agravată și de starea precară permanentă a sănătății, deși apoi practician timp de mulți ani într-o clinică de psihiatrie, în toate aceste „situații”, care l-ar fi putut împinge spre o viziune subiectivistă, egotistă, asupra lumii, Jaspers s-a îndreptat hotărît spre o depășire a stărilor sale interioare și totodată spre o depășire metodologică a psihologismului.

¹ Karl Jaspers, *Autobiographie philosophique*, Paris, Edit. Montaigne, 1963, p. 50.

² K. Jaspers, *Bilan et perspectives*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956, p. 99 (trad. cărții *Rechenschaft und Ausblick*, 1951).

³ K. Jaspers, *Autobiographie philosophique*, p. 12.

Primul gânditor care îl influențează puternic este Dilthey, a cărei metodă se străduiește să o aplice în psihologie, punându-și metoda sa („psihologie comprehensivă”) în opoziție conștientă față de teoriile psihologice fiziologice, calculate după științele naturii. Încă din acești ani, el își dă seama că „omul considerat ca un întreg depășește orice obiectivare... Omul este întotdeauna mai mult decât ceea ce știe despre sine și decât poate ști despre sine”⁴.

Preocuparea fundamentală devenind „omul ca întreg”, Jaspers va ține cursuri despre psihologia comprehensivă, mai ales despre psihologia socială și psihologia popoarelor, despre psihologia religiei și a moralei. Aceste preocupări, mărturisește Jaspers, l-au dus la publicarea cărții *Psihologia, viziunilor despre lume*, la filosofie. O anume filosofie, care a întâmpinat rezerve și critici din partea lui Rickert; acesta era principial ostil psihologiei și nu-i bănuia perspectivele de explicare a omului, a atitudinilor și valorizărilor lui, a problematicii lui interioare, a *iluminării Existenței* (cum își va numi Jaspers propria sa viziune despre lume), în sensul unei trăiri în profunzime a devenirii persoanei. Dar ceea ce vrem să evidențiem, în cadrul tematicii noastre, este reliefurile pe care l-au căpătat pentru Jaspers, încă din tinerețe, evenimentele politice, istorice, începând cu primul război mondial, până în anii 1946—1949, ani în care pregătește cartea despre *Originea și sensul istoriei*.⁵

Primul război mondial a însemnat pentru Jaspers revelația insecurității, sfârșitul erei pacifice. „De-abia atunci generația noastră a înțeles că era antrenată într-un curent de evenimente catastrofale, care nu s-au încheiat... Ca urmare, am încercat să înțeleg acest destin al umanității, al nostru, nu ca o necesitate cognoscibilă, a unui sumbru proces istoric transcendent, ci ca pe o situație... care depinde în chip suveran de libertatea umană”⁶. Încă din această perioadă, tânărul Jaspers se bucură de prietenia lui Max Weber, a cărei influență științifică și politică democratică o mărturisește cu plăcere în scrierile sale, mai ales în eseul pe care i l-a închinat. Dar cea mai puternică experiență istorică negativă a fost pentru Jaspers perioada celui de-al doilea război mondial, când ororile nazismului l-au făcut să înțeleagă ce înseamnă „... în politică, gravitatea puterii, /pentru că/ de ea depinde viața celorlalți”⁶.

Încă înainte de instaurarea nazismului, Jaspers a publicat *Situația spirituală a epocii noastre* (1931). Dar, începând din 1933, filosoful a trăit experiența amară a tiraniei hitleriste: „...a trebuit să trăim experiențe neașteptate. A ieșit la iveală până la ce monstruozi pot ajunge oamenii, întreaga nebunie care zace în ființe inteligente, întreaga rea-credință pe care o pot dovedi burghezii, în aparență pașnici, întreaga răutate care poate izbucni la oameni aparent normali.”⁷

Pasivitatea, orbirea șovinistă și egoismul multor compatrioți, ca și atrocitățile comise de către hitleriști, l-au făcut pe Jaspers să considere că prin aceste odioase manifestări „Istoria părea să facă un salt îndărăt”. Singura mângâiere și speranță i-au dat-o acci oameni, care adesea, cu prețul vieții, au rezistat opresiunii morale din acele vremuri. Jaspers a fost destituit în 1937, iar din 1938 i s-a interzis să mai publice; până la sfârșitul războiului, Jaspers și soția sa,

⁴ Id., p. 38.

⁵ Id., p. 118.

⁶ Id., p. 128.

⁷ Id., p. 130.

evreică, au trăit sub teroarea deportării; „nu mai speram decât în înfrângerea și distrugerea Germaniei naziste, pentru ca toți germanii care aveau să supraviețuiască, să-și poată reface viața în profunzime și demnitate”⁸. Dar sfârșitul războiului nu l-a făcut pe Jaspers să renunțe la trăirea istoriei contemporane. În cartea *Conștiința culpei*, împotriva multor germani, care doreau „să se uite” păcatele Germaniei, Jaspers a pus întrebări sfredelitoare, obligatorii pentru conștiința germanilor: „De fapt, noi, germanii, sintem datori, fără excepție, să dobândim o viziune clară în problema culpei noastre și să tragem apoi concluziile. Însăși demnitatea noastră de oameni ne obligă la aceasta... Problema culpei nu este atât o problemă pe care ne-o pun alții, cât o problemă pe care trebuie să ne-o punem noi înșine”⁹.

Semnificativ pentru întreaga concepție filosofică a lui Jaspers, spre deosebire de cea a altor existențialiști germani, este faptul că el pune într-o legătură indestructibilă, filosofia și răspunsul etic-politic la problema culpei: „Modul în care, în forul nostru interior, îi formulăm răspunsul, constituie temeiul *de azi* (subl. ns. — C.I.G.) al proprii noastre conștiințe de sine și al conștiinței asupra ființei” (*ibidem*).

După cum s-a arătat, Jaspers n-a putut totdeauna depăși o tratare abstractă, unilaterală, a problemelor istoricității și libertății. Dar, în pofida acestor limite, „nu putem să nu menționăm verticalitatea și constanța ținutei politice democratice a lui Jaspers, probată cu prisosință în anii grei ai dictaturii hitleriste (când puțini au fost cei care, în pofida marginalizării și a presiunilor de tot felul, au persistat în deplină claritate morală) și reconfirmată în perioada „războiului rece”, când gânditorul german este printre primii care demască nonsensul pretențiilor revanșarde și militează pentru destindere și dialog cu Răsăritul Europei”¹⁰. Am adăuga, la aceste caracterizări, că Jaspers, în *Conștiința culpei*, formulează o remarcabilă *completare* a conștiinței etico-filosofice, declarând că „tot de sfera morală ține și lipsa unei reprezentări clare în ce privește însemnătatea puterii în cadrul conviețuirii umane..., ține de destinul fiecărui om să fie implicat în anumite raporturi de putere... Neglijarea colaborării la structurarea raporturilor de putere, la lupta pentru putere pusă în slujba dreptului, reprezintă o culpă politică fundamentală și, concomitent, o culpă morală”¹¹.

De la filosofia iluminării *Existenței*, a autenticității, Jaspers a parcurs un drum lung, la capătul căruia se află afirmarea crezului său: că sensul puterii politice, la care fiecare trebuie să *colaboreze*, nu poate fi decât „înfăptuirea justiției, etosul și puritatea”. În *Autobiografie*, Jaspers arată că la invitația administrației americane de a da sugestii a insistat, ca în condițiile vieții grele pentru mase, în Germania aflată în stare de ruină, comunele rurale, prin reprezentanții lor aleși, pentru a-și atinge scopurile, trebuie să-și asume ele înseși răspunderea: „Lăsați comunele să acționeze, lăsați-le pe ele să-și organizeze treburile. Astfel se vor găsi oameni capabili să capete o gândire politică”¹².

Refuzându-i-se „participarea activă politică”, arată Jaspers, „nu puteam decât să meditez, să scriu și să vorbesc. Această meditație mă ducea la problemele fundamentale ale Istoriei, ale problemei istoriei lumii și ale

⁸ Id., p. 136.

⁹ Karl Jaspers, *Texte filosofice*, cu o prefață de Dumitru Ghișe și George Purdea, traducere de George Purdea, București, 1986, Edit. politică, p. 35.

¹⁰ Prefața la *op.cit.*, p. XXXVII—XXXVIII.

¹¹ În *op.cit.*, p. 39.

¹² K. Jaspers, *Autobiographie philosophique*, p. 149.

situației pe care o avem în ea. Pe plan filosofic, mai urma să-mi dau seama de postulatele morale și de condițiile practice ale politicii; trebuia, de asemenea, prin anticipare, să adoptez în gândirea mea politică punctul de vedere al cetățeanului lumii”¹³ (Jaspers folosește termenul *Weltbürger*, preluat de la Kant și Goethe).

2. Jaspers și criza socială și spirituală a epocii sale

Ceea ce ni se pare că trebuie de la început subliniat este faptul că Jaspers, după cum arată în *Autobiografie*, își construia viziunea sa filosofică, apărută în trilogia din 1932, *simultan* cu o analiză profundă a situației de criză spirituală a epocii sale. Totodată, după cum se va vedea, filosoful german nu se oprea, cum o făceau mulți autori preocupați de această temă, la nivelul spiritual, ci se străduia să afle *cauzele* social-istorice ale crizei și mai ales să *cuprindă* variatele ei aspecte, de la politic la spiritual.

Tema cărții — situația spirituală a epocii — nu spune, prin ea însăși, care este viziunea autorului: „situația spirituală” putea fi și un titlu de bilanț al realizărilor. Dar Jaspers, fără a participa în nici un fel la corul scepticilor și disperaților, pune degetul pe rană: „Criza cuprinde toate domeniile: nici nu o putem cuprinde cu privirea... trebuie să o înțelegem ca fiind însuși conținutul destinului nostru, /trebuie/ să o suportăm și să o depășim”¹⁴.

În cuvinte simple, Jaspers impune reflecției filosofice să se concentreze asupra *esențialului* în epoca noastră: în primul rând, ea nu este epocă de înflorire, de securitate și euforie, ci o epocă *dramatică*. Dacă îl comparăm cu ceea ce a fost în alte epoci, omul contemporan are — sau este silit să aibă — nu o conștiință metafizică, ci o acută conștiință istorică: „el se știe... pus într-o situație istorică determinată a umanității”¹⁵. Spre deosebire de oamenii din alte epoci, care trăiau într-o realitate voalată, omul contemporan „...trebuie să recunoască: rezultatele efective ale activității lui depind mult mai mult de circumstanțele generale decât de propriile lui intenții...”¹⁶. Întreaga *Introducere* a cărții are drept scop analiza lucidă a chipului în care „omul ia cunoștință de epoca sa”; *Introducerea* mai cuprinde și încercarea de a explica epoca noastră și de a reliefa „conceptul general de situație” la modul istoric, obiectiv, nu interior, subiectiv.

Jaspers este primul filosof existențialist la care, încă din această carte, este pusă pe prim plan *conștiința istorică* și totodată este relevată, după Nietzsche și Spengler, *problematica crizei*. Am semnalat și cu alt prilej, relieful deosebit (pentru un existențialist) pe care îl capătă pentru Jaspers trăirea istorică conștientă: „Jaspers, de pildă, pe lângă conceptul subiectiv de situație-limită, a sesizat printr-o analiză adâncă, din multe puncte de vedere remarcabilă, cât de importantă este categoria situației obiective”¹⁷.

La Jaspers, trăirea istorică este, ca și la Dilthey, plină de consecințe: din ea decurg hotărârile și destinul omului. El vede în revoluția franceză

¹³ Id., p. 51.

¹⁴ Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque*, Paris, Nauwelaerts-Brouwer, 1952, p. 96.

¹⁵ Id., p. 8.

¹⁶ Id., p. 9.

¹⁷ C. I. Gălian, *Problematica omului și existențialismul contemporan*, Edit. politică, 1973, p. 40.

un eveniment fără precedent, pentru că a inaugurat epoca în care omul a dobândit conștiința de sine și putința „de a-și lua el însuși soarta în mâini”¹⁸. De asemenea, Jaspers vede foarte bine, deși nu pe toate laturile și toate sensurile, rolul filosofiei hegeliene, de fapt rolul *dialecticii*. El apreciază dialectica hegeliană drept „schimbarea pe care conștiința umană o săvârșește asupra sa însăși”.

Pentru Jaspers, ca și pentru dialecticieni, cunoașterea și aprofundarea *situației* ca rod al conștiinței istorice nu duc cîtuși de puțin în mod automat, nici la fatalism, nici la nihilism. Jaspers se împotrivește argumentat celor care susțin că epoca noastră ar fi sortită eșecului, neantului. Dacă o comparăm cu criza societății antice, arată Jaspers, deosebirea cea mai evidentă constă în imensa superioritate a tehnicii zilelor noastre, ceea ce face ca „șansele și primejdiile civilizației noastre să fie la fel de imprevizibile”¹⁹.

Marx și Engels aduceau tinerilor hegelieni una din obiecțiile sau criticile lor fundamentale: „Nici unuia dintre acești filosofi nu i-a trecut prin minte să-și pună problema legăturii dintre filosofia germană și realitatea germană...”²⁰.

Jaspers reliefează caracterul antitetic al ideologiei contemporane, înfruntarea dintre concepțiile activiste și pasiviste, obiectiviste și subiectiviste, raționaliste și iraționaliste etc., care cer analiza și interpretarea lor nu numai ca idei, concepții etc., ci și ca *viziuni*. Pentru că omul este în același timp capabil și obligat să dea nu numai răspunsuri teoretice, ci și *practice*, în fața problemelor de viață pe care i le ridică istoria. În opoziție cu corul patriarhalist, care deplîngea dezvoltarea vertiginoasă a tehnicii, Jaspers a dat acesteia, în cele din urmă, o apreciere lucidă, definind-o ca „libertate în fața naturii”, ca posibilitate de a se învinge mizeria maselor și incultura. La aceasta trebuie adăugate integrarea și valorizarea *muncii* ca fenomen distinctiv uman, ca o capacitate demiurgică. În sfîrșit, în ce privește explicația istoriei și a culturii, Jaspers socotește că munca, diviziunea muncii, exploatarea muncii sînt, în concepția marxistă, concepte de mare importanță, înăuntrul unor „judecăți vizionare epocale”²¹.

Cartea lui Jaspers merită însă mult mai mult decît aprecieri fugare, deși pozitive. Pentru că la filosoful german este frapant *echilibrul* pe care reușește, de cele mai adeseori, să-l realizeze între menirea *persoanei* și sarcinile *istoriei*. Dar ceea ce am evidențiat altădată în puține pagini, își cere acum o încercare de tematizare mai largă.

În primul rînd, trebuie subliniată importanța pe care o acordă Jaspers *formării* conștiinței istorice și manifestării ei practice, prin revoluție. Revoluția franceză de ex. este socotită drept „un eveniment fără precedent în istoria omenirii”, pentru că „a inaugurat o epocă în care omul avea să-și ia singur soarta în mâini, fundînd-o pe principii raționale: de aceea ea a fost primită de către conștiința celor mai eminente europeni, cu un elan de entuziasm”²². Jaspers arată, în continuare, că Revoluția franceză „s-a împlinit în numele unei conștiințe complet secularizate”, în opoziție cu ideologia religioasă a „providenței”, și că prin revoluție, oamenii au dovedit cum au înțeles că „forma pe care o dă istoria vieții umane era declarată

¹⁸ Jaspers, *op. cit.*, p. 12.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 28.

²⁰ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, Edit. politică, 1958, p. 20.

²¹ Jaspers, *op. cit.*, p. 15.

²² *Id.*, p. 12.

rea și că ea trebuie distrusă”²³. Jaspers încheie această caracterizare citind memorabila predicție a lui Kant (1798): „Un astfel de fenomen istoric *nu se mai uită*, pentru că a scos la lumina zilei, în natura umană, o dispoziție și o posibilitate, care anunță o stare mai bună și pe care nici un politician n-ar fi putut-o descoperi...”. Nu putem trece cu vederea constatarea lucidă a lui Jaspers: dacă azi totul este în schimbare și nimic nu-i stabil, dacă „pretutindeni întâlnim sentimentul unei rupturi cu întreaga istorie care s-a scurs pînă azi”²⁴, în zilele noastre se manifestă cu evidență „...un antagonism intern pe care veacul XIX nu l-a cunoscut într-un chip atît de acut” (*ibidem*). Jaspers vorbește cu energie și claritate despre caracterul crizei istorice contemporane: ea reprezintă „o cotitură a istoriei universale”, din care se desprind două alternative: sau sporirea culturii sau eșecul umanității.

Chipul în care a vorbit Jaspers, înaintea lui Sartre (ceea ce nu prea se știe) despre importanța „conceptului general de situație”, ne arată că, în viziunea filosofului german, situația subiectivă a individului, aspirația lui spre *Selbstsein*, spre autenticitatea și împlinirea persoanei, este indisociabil legată sau pătrunsă de situația obiectivă, istorică. Jaspers cere recunoașterea sau conștientizarea acestui fenomen, pentru că, în fața unei situații care poate avea consecințe profunde pentru etosul nostru, a înțelege o situație este începutul stăpînirii ei; să o privim în față înseamnă deja să ne încordăm voința în vederea realizării de sine: „*analizînd situația spirituală a epocii mele, îmi afirm voința de a fi om*”²⁵. Ființa noastră factică (*Dasein*) „este angajată în situații economice, sociologice, politice: restul, în întregime, depinde de aceste situații, care totuși nu sînt suficiente pentru a-i asigura omului propria sa realitate”²⁶. Realizarea axiologică nu se petrece de fel într-un spațiu atemporal, ci în condiții istorice grele: „situația umană generală, comună tuturor, devine problematică”; de aceea omul contemporan „trebuie să facă experiența solidarității istorice, sesizîndu-și propria soartă”. În același timp însă, concentrarea asupra sa însuși îl duce pe fiecare individ la constatarea că „*pentru-sinele* se relevă sie însuși *în contact cu un alt pentru-sine...*”; nu există decît istoricitatea absolută a celor care se întîlnesc, profunzimea raporturilor lor, fidelitatea și valoarea de neînlocuit a solidarității umane”²⁷. Jaspers merge mai departe cu precizările sau concretizările situației: „*nu există o situație unică, comună, pentru toți oamenii dintr-o epocă dată...*”, deoarece ființa mea participă la „situația sociologică de ansamblu în care mă aflu”²⁸.

Toate aceste caracterizări socioistorice la care ajunge Jaspers, nu împiedică, după el, asupra țelului limpede exprimat al căutării și împlinirii de sine a persoanei, a pentru-sinelui. Adversar al pasivității și fatalismului Jaspers analizează „organizarea existenței” în Apus, într-un fel în care domină ceea ce se va numi mai tîrziu critica „societății de consum”. Desigur că, în general, reflecțiile lui Jaspers reiau în linii mari, critici pe care le cunoaștem de la Nietzsche, Spengler, André Siegfried, Heidegger și alți acuzatori ai mașinismului, ai depersonalizării și mediocrizării individului. Mai trebuie însă lămurit, că ceea ce scria Jaspers negativ despre mase

²³ Id., p. 13.

²⁴ Id., p. 24.

²⁵ Id., p. 30.

²⁶ Id., p. 31.

²⁷ Id., p. 33.

²⁸ Id., p. 34.

rea și că ea trebuie distrusă”²³. Jaspers încheie această caracterizare citind memorabila predicție a lui Kant (1798): „Un astfel de fenomen istoric *nu se mai uită*, pentru că a scos la lumina zilei, în natura umană, o dispoziție și o posibilitate, care anunță o stare mai bună și pe care nici un politician n-ar fi putut-o descoperi...”. Nu putem trece cu vederea constatarea lucidă a lui Jaspers: dacă azi totul este în schimbare și nimic nu-i stabil, dacă „pretutindeni întâlnim sentimentul unei rupturi cu întreaga istorie care s-a scurs pînă azi”²⁴, în zilele noastre se manifestă cu evidență „...un antagonism intern pe care veacul XIX nu l-a cunoscut într-un chip atît de acut” (*ibidem*). Jaspers vorbește cu energie și claritate despre caracterul crizei istorice contemporane: ea reprezintă „o cotitură a istoriei universale”, din care se desprind două alternative: sau sporirea culturii sau eșecul umanității.

Chipul în care a vorbit Jaspers, înaintea lui Sartre (ceea ce nu prea se știe) despre importanța „conceptului general de situație”, ne arată că, în viziunea filosofului german, situația subiectivă a individului, aspirația lui spre *Selbstsein*, spre autenticitatea și împlinirea persoanei, este indisociabil legată sau pătrunsă de situația obiectivă, istorică. Jaspers cere recunoașterea sau conștientizarea acestui fenomen, pentru că, în fața unei situații care poate avea consecințe profunde pentru etosul nostru, a înțelege o situație este începutul stăpînirii ei; să o privim în față înseamnă deja să ne încordăm voința în vederea realizării de sine: „*analizînd* situația spirituală a epocii mele, îmi afirm voința de a fi om”²⁵. Ființa noastră factică (*Dasein*) „este angajată în situații economice, sociologice, politice: restul, în întregime, depinde de aceste situații, care totuși nu sînt suficiente pentru a-i asigura omului propria sa realitate”²⁶. Realizarea axiologică nu se petrece de fel într-un spațiu atemporal, ci în condiții istorice grele: „situația umană generală, comună tuturor, devine problematică”; de aceea omul contemporan „trebuie să facă experiența solidarității istorice, sesizîndu-și propria soartă”. În același timp însă, concentrarea asupra sa însuși îl duce pe fiecare individ la constatarea că „*pentru-sinele* se relevă sie însuși *în contact cu un alt pentru-sine*...”; nu există decît istoricitatea absolută a celor care se întîlnesc, profunzimea raporturilor lor, fidelitatea și valoarea de neînlocuit a solidarității umane”²⁷. Jaspers merge mai departe cu precizările sau concretizările situației: „*nu există o situație unică, comună, pentru toți oamenii dintr-o epocă dată*...”, deoarece ființa mea participă la „situația sociologică de ansamblu în care mă aflu”²⁸.

Toate aceste caracterizări socioistorice la care ajunge Jaspers, nu împiedică, după el, asupra țelului limpede exprimat al căutării și împlinirii de sine a persoanei, a pentru-sinelui. Adversar al pasivității și fatalismului Jaspers analizează „organizarea existenței” în Apus, într-un fel în care domină ceea ce se va numi mai tirziu critica „societății de consum”. Desigur că, în general, reflecțiile lui Jaspers reiau în linii mari, critici pe care le cunoaștem de la Nietzsche, Spengler, André Siegfried, Heidegger și alți acuzatori ai mașinismului, ai depersonalizării și mediocrizării individului. Mai trebuie însă lămurit, că ceea ce scria Jaspers negativ despre mase

²³ Id., p. 13.

²⁴ Id., p. 24.

²⁵ Id., p. 30.

²⁶ Id., p. 31.

²⁷ Id., p. 33.

²⁸ Id., p. 34.

nu este antipopular, dar relevă confuzii politice, referindu-se la Apus și trebuie, în final, confruntat cu scopul pozitiv, pe care îl accentuează *Introducere*: „...să facem să apară sensul unei previziuni capabile să trezească conștiințele”²⁹.

Deși nu reușește să vadă mecanismele politice profunde ale epocii, Jaspers condamnă politicianismul, negocierile între partidele burgheze, compromisurile și mai ales faptul că „pretutindeni dai de moduri particulare de corupție și profitul intereselor private”³⁰. Prin mecanismul electoral, autoritățile simulează numai că permit indivizilor să-și manifeste libertatea și „presupusele interese ale maselor”. În fond, „fiecare individ este o rotiță, care nu face decât să participe la decizii, fără ca el să decidă în mod real” (*ibidem*). Ceea ce domină sînt „interesele particulare” (în alt loc, Jaspers zugrăvește tabloul ciocnirilor de clasă).

Cînd Jaspers vorbește despre „angoasa vitală fără precedent în istoria umanității”, el se referă simultan la „angoasa cu privire la propriul pentru-sine”, dar și la „angoasa pe care o trăiește omul cu privire la existența sa vitală”, mai precis: la faptul că „fiecare, pentru a putea supraviețui, este obligat să-și încordeze la maximum forța sa de muncă; sînt folosite neli-niștea și constrîngerea pentru obținerea unei munci mai intensive”³¹. Atitudinea critică, acuzatoare, a lui Jaspers față de organizarea social-politică a capitalismului contemporan, decurge din dezideratul său fundamental: al salvării persoanei; căci, „dacă organizarea existenței [capitaliste] ar ajunge să se impună total, atunci va fi suprimat omul ca *existență*...”³². Jaspers are în vedere și acele regimuri economico-sociale în care există o mai mare producție de bunuri: această situație nu garantează însă oamenilor „...valoarea esențială /a omului/”, care constă într-o „...*prise de conscience* a ceea ce-i drept...”³³, într-o lume aflată în criză. Filosoful german ajunge la o formulare deosebit de energică a întrebării: ce i-a rămas în mod cert omului contemporan? Trebuie să răspundem, scrie Jaspers: „doar conștiința *primejdiei*... conștiința unei crize radicale”. Criză care nu se poate rezolva doar pe plan spiritual. Jaspers o spune foarte limpede: „lumea nouă nu va ieși din criză, păstrînd actuala organizare a existenței...”³⁴. Dar, oricare ar fi tipul de stat al viitorului, acesta nu reprezintă totalitatea, „el nu face decât să ofere posibilități”³⁵. În orice caz, împlinirea de sine a persoanei nu se va realiza prin impunerea forțată a unor modele standardizate.

Sub influența lui Max Weber, Jaspers dezvăluie modurile de încarnare ale puterii în diferite tipuri de stat; Jaspers protestează împotriva alienării, la care sînt supuși indivizii în statele care nu corespund menirii omului, mai ales în statele dictatoriale. El îl depășește însă pe Max Weber, atunci cînd vorbește despre un tip de stat care va să fie „o putere purtătoare de sens și înrădăcinată în Istorie”³⁶. Jaspers arată că este o iluzie ideea dispariției puterii politice; dimpotrivă, el îndeamnă la înlăturarea utopiilor, la cunoașterea lucidă a prezentului istoric și la formarea unei *conștiințe politice*, care să lase deschise toate posibilitățile dezvoltării persoanei.

²⁹ Id., p. 39.

³⁰ Id., p. 68.

³¹ Id., p. 74.

³² Id., p. 75.

³³ Id., p. 65.

³⁴ Id., p. 99.

³⁵ Id., p. 100.

³⁶ Id., p. 103.

Filosoful care a fost atât de preocupat de „iluminarea existenței” are cuvinte aspre pentru cei care „refuză să participe la evenimente”. Această „*atitudine apolitică*” este forma de eșec specifică celor care n-au nevoie să știe ce vor, pentru că ei nu doresc altceva decât realizarea pentru-sinelui lor într-un spațiu atemporal... Ei nu cunosc răspunderea celor care își realizează existența lor în lume...”³⁷. Pentru Jaspers, conștiința istorică trebuie să se concretizeze în conștiință politică; aceasta o cere chiar conștiința valorică, dacă nu vrea să rămână neputincioasă în fața sarcinilor pe care le impune „procesul istoric”. De ce? Argumentarea este în acord cu viziunea filosofică generală a lui Jaspers: trăirea istorică este trăirea antinomiilor, a situațiilor-limită. Nu există zid despărțitor între problematica omului și problematica istoriei: „Evenimentele istorice mondiale își exercită influența asupra existenței personale și o vor ajuta să pătrundă din ce în ce mai adânc în cunoașterea posibilului, pînă-n clipa în care va deveni coaptă pentru a participa la făurirea propriei sale situații”³⁸.

Aceste afirmații lucide, care pregătesc terenul pentru teoretizarea *laturii istorice a iluminării existențiale*, ajung pînă la exprimarea dezideratelor privind statul viitorului. Sînt considerații de cea mai mare actualitate, pentru că pun în centrul dezbaterii nu analiza unor stări subiective ale conștiințelor izolate, satisfăcute și mîndre de solitudinea lor, ci *asumarea* răspunderii la crearea unui stat care să fie „...ca un fel de contestație”³⁹ asupra chipului în care este folosită Puterea. Aceasta *agora* a dezbaterii este vital necesară, pentru că în trecut oamenii au suferit îndeajuns de pe urma acelor încarnări ale Puterii, cărora nu le-a păsat nici de „organizarea lumii, în ansamblul ei, /în spiritul/ unei justiții maxime”, nici de „posibilitățile deschise ființei umane” (*ibidem*).

Ceea ce-i propriu și remarcabil în analiza cuprinzătoare a lui Jaspers este *echilibrul permanent* între dezideratul înfloririi spirituale a persoanei și îngrijorarea de soarta popoarelor. Este pilduitor interesul lui Jaspers pentru problema păcii. Nu cunoaștem, pentru această epocă, vreun alt filosof de seamă, care să se fi preocupat, *încă din 1930*, de „problema războiului și a păcii”. Este un titlu de paragraf în capitolul, grăitor intitulat, *Viața comunitară*. Războiul apare ca o „situație limită” nu pentru trezirea conștiinței singulare, ci pentru destinul maselor. Jaspers consideră cu luciditate războiul ca fiind determinat de „opozitii de interese”, respingînd retorica șovinistă, care vrea să-i dea o aură de eroism și noblețe. Filosoful îi opune „eroismul calm” al celor care, datorită urmărilor distructive și degradante ale primului război mondial „s-au întilnit în comunitatea acelorași condiții”, determinîndu-i să se opună vreunui alt război. „Rămînem sub amenințarea unui nou război”, declară profetic Jaspers, „mai teribil decît toate celelalte și care ar însemna sfîrșitul Europei de azi”⁴⁰.

Jaspers consideră că din experiența războiului decurge, în timp de pace, o luptă între cei ce doresc pacea și cei care susțin înarmarea. Dar nu pacifismul retoric ar ajuta la păstrarea păcii, ci zăugăvirea realistă, erudă, a urmărilor atacurilor cu gaze asupra populațiilor, a foametei, a jertfelor

³⁷ Id., p. 108.

³⁸ Id., p. 110.

³⁹ Id., p. 111.

⁴⁰ Id., p. 114.

umane. Jaspers se întreba: „care va fi noua formă a dominației mondiale...” și îi opunea „...lupta pentru apariția unei umanități autentice...”⁴¹ (cam în anii în care Husserl era frământat de aceeași problemă).

În anii care preced instaurarea nazismului, Jaspers înfierează dictatura, fanatismul politic, brutalitatea, pierderea libertății. În acești ani, ca și în perioada de teroare sub care a trăit până la prăbușirea nazismului, Jaspers reliefa ca datorie a „fiecăru pentru-sine ... obligația de a discerne, în lumina evenimentelor prezente, sensul angajamentelor care îl solicită”⁴². Acum, accentul cade nu asupra situației personale, ci asupra „înțelegerii situațiilor” politice.

În același spirit sînt scrise și paginile despre educație, temă considerată importantă, pentru că luminează tineretului faptul că „individul crește într-o lume istorică reală...” și îi dezvăluie „substanța totalității”, lumea valorilor „vieții, muncii și acțiunii”. Jaspers, admirator al tradiției valorice milenare, critică tipul de educatori care își închipuie educația „ca și cum ea ar fi independentă de vremuri”, de conștiința prezentului, a crizei. O pedagogie învechită nu recunoaște capacitățile tineretului și nu-i cere decît ascultarea dascălilor. Jaspers, ca și Nietzsche în scrierile sale de tinerețe, cere să fie creată „o nouă cultură, pornind de la existența prezentă, /o cultură/ care să fie accesibilă institutorilor, muncitorilor, funcționarilor, țăranilor...”⁴³. Ca și Nietzsche, Jaspers critică educația pe care statele o acaparează, „folosind în mod perfid violența... în vederea scopurilor”, critică totodată educația uniformizantă, care paralizează libertatea spiritului și duce la standardizarea oamenilor.

Deși folosea pe atunci unii termeni vagi, Jaspers schița în 1930, acest ideal social-politic și spiritual: „...de a vedea, dincolo de statele particulare, interesele viitoare ale umanității”⁴⁴, și cerea să se creeze condițiile pentru ca oamenii să-și recunoască reciproc *existența*. Atît dictatura, cît și masele indifferente față de destinul lor politic, creează condițiile anihilării persoanei.

Jaspers reliefează în spirit dialectic situația de criză; el vorbește despre „declinul”, dar și despre „posibilitățile spiritului”. Anticipînd critica pseudo-valorilor societății de consum (Școala de la Frankfurt, Baudrillard etc.), Jaspers dezvăluie mediocrizarea culturii în general, judecățile de valoare standardizate, depărtarea de izvoarele permanente pe care le reprezintă cultura clasică. Dar filosoful german cere *actualizarea* tradiției, îndeamnă la asimilarea valorilor trecute *prin trăirea situației și sarcinilor prezentului*. Numai această asimilare ar reprezenta „istoricitatea autentică”. Departe de a „demoniza” tehnica, Jaspers o consideră ca un dat necesar, dar care totuși nu poate înlocui cultura umanistă. Nici presa superficială, nici rețetele de succes în artă nu pot decît dăuna îmbogățirii spirituale a omului contemporan, îmbogățire care *este posibilă*. Căutîndu-se și redescoperindu-se permanent pe sine, omul de azi are șansa de a evita declinul, dacă păstrează „exigența transcendenței”.

Ca și Husserl, Jaspers critică empirismul, exersarea științei ca o tehnică lipsită de orizontul pe care îl deschid „conceptele fundamentale și atitudinile în fața vieții”. „Numai prin persoană, considerată ca totalitatea

⁴¹ Id., p. 118.

⁴² Id., p. 121.

⁴³ Id., p. 125.

⁴⁴ Id., p. 132.

omului cunoscător, s-a realizat știința" ⁴⁵. De aceea, astăzi, „simpla cunoaștere și practicare a tehnicii cercetării contribuie la evidențierea limitelor scientismului, la „devierea sensului științei”. Dar nici filosofia nu mai corespunde menirii ei milenare, dacă nu-i însuflețită de „credința filosofică”; aceasta, firește, n-are nimic comun cu religia ⁴⁶, ci se definește prin „responsabilitate față de viață” și prin gândire creatoare, interiorizare, radicalism. „Credința este posibilă în afara religiei” ⁴⁷, în spiritul lui Bruno, Spinoza, Kant. Este deci vorba de o credință în om și posibilitățile lui sau în om și valori.

Jaspers insistă asupra motivului care îl îndeamnă să zugrăvească necrutător situația de criză: o face pentru că „omul cu adevărat curajos este acela care, plecând de la angoasă, acționează cu presentimentul posibilului, știind că numai cel care vrea imposibilul poate atinge posibilul” ⁴⁸. Jaspers reia astfel, fără să o declare, „credința” în absolutul („imposibilul”) dar și în realizarea valorilor; este aceeași „credință” care, în pofida vremurilor de criză, i-a călăuzit pe Confucius, Platon și Kant ⁴⁹. Reliefind acest punct de vedere axiologic, platonician, al lui Jaspers, ne dăm seama că este punctul de vedere din care el judecă și acel tip de filosofie, care se mulțumește „să studieze diversele concepții despre lume, ca și cum n-ar fi vorba decât de ales între ele” ⁵⁰. Dar atât situația subiectivă a omului contemporan, cât și mai ales cea obiectivă, istorică, nu-i permite această atitudine livrescă, ci îi cere „următoarea alegere: să se decidă pentru neant sau pentru istoricitatea absolută a propriului său fundament...”. Teama și îndoiala n-au nici un sens pentru cel care știe că „...omul este întotdeauna mai mult decât ceea ce știe despre sine însuși”. Dar aceasta nu-i o invitație la pură descoperire și adîncire de sine, pentru că în această „soluție”, în care psihiatrul vede o atitudine extravagantă, maladiivă, axiologul consideră că cel care de bunăvoie optează pentru ea, „se izolează de comunitate și se pierde” ⁵¹.

Trebuie să acceptăm, să trăim situațiile-limită; atunci vom descoperi „posibilitatea absolută”, atunci vom auzi *apelul* la libertatea latentă în noi, care ne duce spre *transcendență*. Jaspers încheie cu un îndemn pe care îl cunoaștem de la Nietzsche: „*Filosofia Existenței* este filosofia omului care ajunge din nou să depășească omul” ⁵². Dar nu mai este vorba de o narcisică „depășire pentru depășire” ca la solitarul Nietzsche, ci de o depășire a temerii și izolării în situația de criză istorică.

Din trecerea în revistă pe care o face Jaspers, adesea prea sumară și inevitabil schematizantă, a „științelor omului” (sociologia, antropologia biologică și psihanaliza), reținem numai ceea ce se potrivește temei noastre: omagierea lui Max Weber, pentru că a realizat „cunoașterea obiectivă a manifestărilor voinței istorice”, o concepție care „...nu se atinge de om ca atare”, nu-i știrbește ceea ce-i ireductibil în el. Critica biologismului este susținută pe argumentul că acesta „nu vede, în complexitatea omului, manifestarea

⁴⁵ Id., p. 160.

⁴⁶ Id., p. 165-6.

⁴⁷ Id., p. 169.

⁴⁸ Id., p. 174.

⁴⁹ Cf. *Axiologie și istorie*, capitolele despre Confucius, Platon și Kant.

⁵⁰ K. Jaspers, *op. cit.*, p. 175.

⁵¹ Id., p. 177.

⁵² Id., p. 178.

Existenței în realitatea ei istorică..."⁵³. Jaspers nu neagă că atât marxismul, cât și psihanaliza, „cuprind adevăruri, dar pînă acum, ele n-au fost încă extrase în puritatea lor. Fiecare dintre noi a fost la un moment dat fascinat de ... o viziune nouă asupra raporturilor de interdependență posibilă între economic și social..."⁵⁴. În felul său, deși la modul sumar, Jaspers întrezărea părăsirea problematicii omului în filosofia marxistă, carență care a durat pînă în deceniul al șaptelea.

Ca și în alte scrieri, ulterioare, Jaspers opune filosofia *Existenței* științelor, pentru că nici sociologia, fie ea marxistă sau nemarxistă, nici psihologia în general, nici psihanaliza în special sau antropologia biologistă, nu văd omul decît ca *obiect*, ignoră posibilitățile omului *însuși*, neglijează ceea ce-i *ireductibil* în om, capacitatea lui „de a deveni el însuși”. Jaspers se apără însă de eventuala bănuială că filosofia *Existenței* ar ști ce este omul. Definiția pe care o dă Jaspers omului și filosofiei *Existenței* în această carte, este importantă și o reținem pentru a o aminti și integra în paragraful despre valori: „Ea este mijlocul care permite omului care se caută de a se menține în această direcție și de a realiza cele mai înalte clipe ale vieții sale”⁵⁵. Dar ca poate degenera în pur *subiectivism*, „dacă face greșeala de a închide pentru-sinele într-un *ego*, într-o existență solipsistă...”⁵⁶.

În partea consacrată viitorului omului, Jaspers arată din nou cît de defavorabilă, dificilă, este situația de criză atât pentru realizarea de sine, cât și pentru asumarea răspunderii de a înțelege și de a domina situația istorică. Sînt fragmente de *criticism axiologic*, în care Jaspers pornește iarăși, nu de la stările morale, ci de la faptul că organizarea socială „otrăvește în secret existența personală”, silește majoritatea pasivă a oamenilor să accepte o situație alienantă, iar pe sceptici îi încurajează „să transforme critica epocii și a situației istorice... în plăcerea sceptică a distrugerii, ca și cum refuzul neputincioșilor ar putea constitui, prin el însuși, o viață”⁵⁶.

Jaspers schițează și portretul caracterologic al „sofistului” — de fapt, al oportunistului —, care, „în realitate nu-și caută decît propria sa subzistență...”, pentru că atunci cînd împrejurările îi sînt defavorabile, dispare, pentru a reapare, o dată cu noi împrejurări, avantajoase pentru el. „Oportunistul știe să fie, pe rînd, suplu, brutal, trădător, indignat: el încarnează ura împotriva nobleței omului”. El știe să simuleze entuziasmul, curajul, ba chiar eroismul. Ceea ce îl definește este faptul că „nu ia nîciodată atitudine, uită totul și ignoră orice răspundere morală”⁵⁷. Atunci însă cînd Jaspers vrea să-i opună oportunistului un cu totul alt model etic, el nu face decît să repete îndemnul la autenticitate, care este mai presus de simpla bucurie de viață, cît și de „hotărîrea fără speranță prin care îndurăm neantul” (aluzie posibilă la Heidegger: *Sein und Zeit*, apăruse în 1929).

Deși rămîne la nivelul generalităților în ce privește indicarea combaterii crizei atât din punct de vedere subiectiv, cât și obiectiv, Jaspers are meritul de a pune, într-un chip foarte hotărît, o problemă pe care pînă acum a atins-o doar în treacăt: ceea ce noi am numit mai de mult *opțiunea* între atitudinea *existențială* și *anexistențială*, în sensul *acceptării* sau „*refuzului*” lumii, existenței obiective, istorice. Paragraful în care Jaspers discută această opțiune se intitulează grăitor: „Împotriva lumii sau în lume”. Nu

⁵³ Id., p. 186.

⁵⁴ Id., p. 187.

⁵⁵ Id., p. 192-3.

⁵⁶ Id., p. 198.

⁵⁷ Id., p. 200.

este de prisos; credem, să amintim, că încă din *Psihologia viziunilor despre lume*, Jaspers descoperea opoziția dintre atitudinea „care spune Da! existenței” și atitudinea de abținere, retragere sau refuz.

Printre tipurile spirituale pe care le-a descris în *Psychologie der Weltanschauungen*, Jaspers a pus în frunte „scepticismul și nihilismul”. Indiferent de chipul în care se poate discuta și critica atât clasificarea generală pe care a dat-o Jaspers „tipurilor spirituale”, cât și lipsa explicației sau a cauzelor care determină aceste tipuri, ni se pare că trebuie relevată analiza fenomenologică (psihologică) pe care a dat-o Jaspers scepticismului și ca atare nihilismului. Aspectul care ni se pare cel mai interesant în această analiză este dezvăluirea caracterului *ultim* sau *decisiv* pe care îl au atitudinile spirituale față de lume: de *acceptare* sau *refuz*.

„Prima și cea mai importantă problemă a viziunilor despre lume este: dacă vieții, în întregul ei, îi spunem 'Da!' sau 'Nu!' și dacă ceea ce e Suprem îl aflăm în *Nimic* sau în *Existență*...”⁵⁸ (Jaspers nu și-a pus însă o întrebare pe care o socotim fundamentală, o întrebare de ordin istoric explicativ: oare întotdeauna, în orice epocă, se pot grupa viziunile despre lume în aceste două tipuri antitetice sau numai în epoci de criză?). Căci „*die ja-sagende und die nein-sagende Weltanschauungen*” („Viziunile care spun da și viziunile care spun nu” vieții, ființei) nu se delimitează, nu se reliefează, nu se înfruntă și nu-și dispută etosul *oricând*, și *nici în aceeași măsură*, așa cum îi apărea atunci lui Jaspers într-o analiză psihologică, fenomenologică, neconfruntată cu criza istorică. Dar în situația spirituală a unui etos care, împlîntat în realitate trăiește criza, îi apar primejduite viața sub zodia acțiunii, a „creației și sensului”.

Jaspers respinge refuzul lumii, deși acceptarea ei poate începe prin solitudine. Dar „pentru-sinele care, printr-o hotărîre negativă, refuză să se realizeze în lume, se epuizează în posibilitate...”. Elementul ei este crearea neliniștii. Calea aceasta kierkegaardiană, inevitabilă ca o etapă de trecere, ar deveni neautentică, din clipa în care un om „...ar pretinde să ceară și de la ceilalți această neliniște...”⁵⁹. Pentru că ceilalți au luat-o pe drumul activității, acțiunii, creării valorilor *în lume*. Iar în această lume, cu toate contradicțiile și nonvalorile pe care le-a descris, Jaspers afirmă că „...nimeni nu poate să evite participarea la o comunitate de interese...”. Putința de a trăi „numai în opoziție cu lumea — este ambiguă”⁶⁰, pentru că nu-i valabilă decît pentru marii singuratici. Pentru ceilalți, tocmai ciocnirea și îndurarea realității este singura cale spre ei înșiși. Astfel încît, „...idealul este de a participa la viața forțelor organizate, dar fără a ne lăsa absorbiți de ele”. În cele din urmă, la Jaspers se contopesc atitudinea existențială — de acceptare a existenței date, a lumii — cu însuși rostul filosofiei: „Ea nu are valoarea obiectivă a unei cunoașteri, dar este chiar conștiința de a fi în lume”⁶¹.

Ca psihiatru, Jaspers cunoaște solipsismul psihic, „autismul” (descrie pentru prima oară de Bleuler) ca o formă de neuroză. Ca filosof, Jaspers insistă asupra *valențelor* care se află latente, într-o lume care, în primul moment, trezește reacția fugii, evaziunii. „Omul nu dobîndește un *destin* decît prin *legături*, — nu prin legături care îi sînt impuse..., ci prin legă-

⁵⁸ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 5-te Auflage, Berlin, Springer, 1960, p. 285.

⁵⁹ K. Jaspers, *La situation spirituelle, etc.*, p. 212—213.

⁶⁰ Id., p. 214.

⁶¹ Id., p. 15.

turi acceptate..."⁶². Și astfel existența devine *Existență*: ființarea factică prin angajarea în nexul lumii trezește în om „fondul lui indestructibil”, iar viitorul îi relevă aria în care, acțiunii lui prezente, i se impune exigența răspunderii. Astfel viața, prezentul, ca punct de plecare — și nu numai ele — pot deschide orizontul valoric (în limbajul lui Jaspers: „viața devine o totalitate indeterminabilă” sau pentru-sinele se străduiește să devină o *totalitate*).

Dacă reliefaarea valorii fundamentale a acceptării lumii în *Psihologia viziunilor despre lume* își are un dublu izvor, științific și livresc-reflexiv (experiența psihiatrului și influența lui Nietzsche), paragraful *Integrarea în istorie* din *Situație spirituală* este rodul trăirii istorice și al conștiinței istorice a crizei. În epoca noastră, arată încă o dată Jaspers în finalul cărții sale, realizarea de sine a persoanei nu-i posibilă decât în cadrul solidarității umane, a luptei conștiinței împotriva a tot ceea ce primejduiește noblețea vieții umane. Dacă altă dată destinul omului nu se putea împlini „decît sub constrîngerea unor autorități”, astăzi el nu se poate împlini decât sub zodia libertății. Dar nu a libertății pur spirituale, cultivate în mici cercuri de intelectuali, care se vor „desprinde” de epoca lor. „Aristocrația spiritului *nu poate să se țină în afara lumii* și nu se poate realiza prin urmărirea unei vieți individuale, al cărei conținut s-ar reduce la o iubire romantică pentru trecut. Dacă ea nu intră, prin voință conștientă, în condițiile de existență ale epocii, în care își află înrădăcinarea efectivă, ea nu va reuși decât să alcătuiască niște grupuri artificiale...”⁶³.

Valorile trecute, valorile istorice, oricît de admirabile ar fi ele, nu se pot substitui imperativelor *epocii noastre*: omul contemporan „...trebuie să-și creeze un drum nou, păstrînd amintirea trecutului său...”⁶⁴. Drumul spre sine, spre autenticitate, spre valori noi, trece prin asumarea răspunderii în fața crizei epocii noastre: „Nici un trecut nu poate să-i indice /omului/, cum trebuie să se comporte... el trebuie să se decidă el însuși”⁶⁵. Oricît l-ar ademini alte căi mai facile — toate ducînd spre solipsism etic — „pentru-sinele nu se poate uni cu ființa decît în epoca sa...”⁶⁶.

3. Iluminare existențială și conștiință istorică

Este în același timp semnificativ și important faptul că *teoretizarea conștiinței istorice* survine la Jaspers după manifestarea trăirii concrete a situației de criză din *Criza spirituală a epocii noastre*. Și mai important, revelator pentru existențialismul istoric (caracterizarea care ni se pare că poate fi dată viziunii lui Jaspers) este faptul că psihiatrul cu vastă experiență, cunoscătorul profund al psihiicului normal și anormal, își ancorează filosofia nu în conștiința izolată, în adîncimile inconștientului sau ale vieții interioare conștiente, ci în *conștiința istorică*. Mai toți interpreții sînt de acord că dintre cele trei volume ale principalei sale opere *Philosophie* împărțită în I. *Philosophische Weltorientierung*, II. *Existenzerhellung* (*Iluminarea existenței*) și III. *Metaphysik*, cel de-al doilea volum reprezintă miezul viziunii filosofului german.

⁶² Id., p. 219.

⁶³ Id., p. 225.

⁶⁴ Id., p. 233.

⁶⁵ Id., p. 234.

Departe deci de a reprezenta o prelungire, care ar fi fost normală, a preocupărilor sale științifice asupra psihicului, Jaspers face o cotitură spre explorarea filosofică a conștiinței. Motivarea: eul nu trebuie să fie privit numai ca *obiect* (psihologia și psihiatria), ci *dinăuntru*, ca „Existență”. Dar una din definițiile de bază ale existenței reliefează *istoricitatea* ei, sau *trăirea* conștientă a istoriei. Autentică sau adevărata conștiință istorică nu este *historisches Bewusstsein*, adică cunoașterea istoriei, a faptelor istorice, a obiectului istoriei, ci *trăirea* ei, impactul istoriei, pe care îl îndurăm și la care reacționăm. „Conștiința istorică autentică” este pentru Jaspers *originală*, anterioară informării noastre despre fapte istorice. Trăirea istorică este legată în chip firesc de existență, de mine însumi. Spre deosebire de *Bewusstsein überhaupt* (conștiință în general, ficțiune a gnoseologiei kantiene și neokantiene), Jaspers reliefează caracterul original, unic și „personal”, al conștiinței istorice. Prin această conștiință istorică devin conștient de mine însumi; conștiința de sine, ca și „subiectul cunoscător”, nu sînt realități în afara timpului, ci *în* istorie. „Conștiința în general ... este punctul care poate reprezenta ceva general, existența (este) istoricitate nereprezentabilă a Originarului unic”⁶⁶.

„Existenz” este izvorul original din care răsar atît gîndirea, cît și acțiunea; ea este miez (*Kern*), dar se raportează simultan la sine însăși și la ceea ce o transcende. Ea nu este individul factic existent, ci „existență posibilă”, care de-abia trebuie realizată (prin această caracterizare, Jaspers stabilește tendința spre valori, reia, în felul său, tema devenirii persoanei). Jaspers își înțelege filosofia ca un „apel” la această căutare și dezvoltare de sine; aceasta înseamnă în cele din urmă pentru filosoful german, *Existenz-erhellung* (iluminarea existenței).

De la început, Jaspers barează calea oricărei interpretări egotiste a existenței, pentru că o definește drept „Eu în comunicare și istoricitate”; urmează trăsătura libertății, apoi existența „în situație”, conștiința și acțiunea. Știința despre succesiunea istorică, istoriografia, este cunoaștere, este o „condiție obiectivă” a trăirii istorice, deoarece nu ne putem lipsi de „cuprindere panoramică a istoriei universale”⁶⁷. Dar istoria universală, ca trecut, nu determină o trăire istorică, ea rămîne „obiect”. Cunoașterea istorică cuprinde sferele sociologiei, politicii, moravurile și creațiile oamenilor la modul general, cunoașterea istorică neavînd nevoie și neavînd interes pentru latura subiectivă. Este „impersonală”. Eu nu comunic direct cu oamenii și operele altor vremuri, fiindcă nu sînt pus în situația de a realiza vreun raport nemijlocit între „Eu însumi și trecut” (ceea ce, după cum se va vedea, nu exclude interesul *mijlocit* pentru trecut, pentru *tradiție*, dar tot prin *prismă* trăirii prezentului).

Conștiință istorică înseamnă pentru Jaspers faptul că „în ființa mea istorică mă știu ca istorică”⁶⁸. Jaspers vorbește și despre o conștiință filosofic-istorică, prin care modele de viață din trecut intervin cu prestanță în „Prezentul etern al existării”. Conștiința istorică are datoria „împlinirii” (*Erfüllung*), care constă într-o lărgire infinită a conștiinței fiecăruia, împlinire care se opune mărginirii la contemplarea istoriei ca „tablou”.

După filosoful german, Ființa (*das Sein*) ca *Absolut*, ca *Transcendență*, nu este accesibilă ca atare, ci numai prin mijlocirea existențială, care este totodată trăire istorică. Față de Transcendență, existența mea (sau ființa-

⁶⁶ Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, München, Piper, 1958, p. 79.

⁶⁷ Karl Jaspers, *Existenz-erhellung*, Berlin, Springer, 1956, p. 118.

⁶⁸ Id., p. 119.

rea mea factică — *Dasein*) este ceva limitat și dependent. Dar „a-fi-tu-însuși” (*Selbstsein*) a fi autentic, este identic cu *Existenz*. Am putea interpreta acest *Selbstsein* ca deschidere spre Valori, deoarece, pentru a scoate în relief superioritatea lui față de *Dasein*, „*Selbstsein* este o ființă absolută, a cărei realizare este posibilă”⁶⁹.

Pentru Jaspers, *Existenz*, oricâte definiții i s-ar da, nu apare niciodată ca existență vegetativă, încrămenită, impasibilă sau închistată în sine. *Existența* trebuie să devină luminoasă și ea realizează aceasta prin comunicare, istoricitate și libertatea opțiunii.

Existarea cere „adâncirea clipei”, a prezentului: „...prezentul temporal este împlinirea care, purtând în sine trecutul și viitorul, nu poate fi deviată nici spre viitor, nici spre trecut”⁷⁰. Dar clipa ca atare este ne semnificativă, ca pură trăire este nulă. Clipa trebuie să fie trăită ca „moment înalt”, ca fiind inserată într-o continuitate. „Clipa autentică... este culme și articulație în procesul existențial”⁷¹, ea este totodată trăire pentru fiecare individ și trăire istorică, simultană pentru nenumărați indivizi. În alt loc, Jaspers consideră că, din izvorul trăirii istoriei răsare, o dată cu apropierea istoriei (ca știință), și autoiluminarea noastră. Încă din primul volum al trilogiei *Philosophie*, Jaspers scrie: „...Din existența posibilă sesizez istoricitatea (a ceea ce-i) *Dasein* în mine...”⁷². Dar faptul cel mai important (pentru tema noastră) este că de trăirea istorică depinde realizarea valorică: „Faptul că exist istoric înseamnă că planează primejdia anticipării...”⁷³, în sensul că pot sesiza ceea ce-i just (*Richtiges*) în fiecare clipă, „și să fac ceea ce trebuie pentru o adevărată făurire” sau să nu sesizez această șansă.

Împlinirea sau eșecul nostru depind deci de trăirea și conștiința istorică, mai precis: a Prezentului trăit în chipul cel mai intim, cel mai profund (*nur im innigsten Gegenwärtigsein, bin ich wirklich*)⁷⁴. După cum s-a văzut, *Dasein*, ființarea umană factică, este recunoscută ca bază de plecare reală spre *Existență* (*Existenz*), dar mijlocirea sau accesul spre Valori, spre trăirea valorică, nu ne-o poate da decât trăirea istorică, trăirea prezentului.

Jaspers reia, cu o argumentare și într-un limbaj propriu, *dialectica obiectivării*, trecerea de la eu la *Existență* sau la persoană. Așa se explică sensul paradoxal al expresiei sale *Ich ohne Existenz* (eu fără *Existență*): „Legat de *Dasein* sînt eu fără *Existență*...”⁷⁵. Numai depășind prin iluminare această stare de ființare factică, de ființare brută, pășim pe calea dublă a împlinirii ca persoană și a împlinirii în prezent. În stările în care omul nu are „conștiință istorică luminată” (*helles geschichtiges Bewusstsein*) el se pierde. Numai dacă accept, în mod liber, „determinarea mea istorică”, mi se deschide orizontul valoric. Această „acceptare” a datului istoric asupra căreia am văzut că insistă atât Hartmann (și vom vedea aceeași atitudine și la Sartre), nu este pasivitate și fatalism obtuz, ci o „apropriere” (*Aneignung*) a condiției noastre istorice, începutul necesar, declanșator al procesului de dominare a ceea ce la început ne poate apărea ca obstacol, zid, forță irațională ostilă.

⁶⁹ Id., p. 121.

⁷⁰ Id., p. 126.

⁷¹ Id., p. 127.

⁷² K. Jaspers, *Philosophie, I, Philosophische Weltorientierung*, p. 26.

⁷³ Id., p. 127.

⁷⁴ Id., p. 128.

⁷⁵ Id., p. 122.

Jaspers condamnă fuga de realitate; acceptarea ei îmi oferă șansa realizării valorice, putința de a răsturna raportul dintre om și istorie. În libertatea acceptării ei, istoria nu mă condiționează; în noi se află *Necondiționatul*, din care poate izvorî schimbarea istoriei. Dacă rămânem la starea brută a eului lipsit de „iluminarea istorică”, dacă nu ajung să intuiesc și apoi să înțeleg — dar acesta e un alt proces — că nu mă pot manifesta ca necondiționat decât dacă îmi „însușesc” (accept) ființarea mea factică în istorie, săvârșesc „trădarea față de transcendență”⁷⁶.

Aceasta este, în esență, ceea ce aduce Jaspers ca fenomen nou și profund analizat, față de psihologia, sociologia și fenomenologia valorilor: „conștiința valorică” (*Wertbewusstsein*) nu se află într-un contact direct cu valorile, ci mijlocit prin trăirea, conștiința sau conștientizarea istorică.

În limbajul lui Jaspers, „a fi autentic” (*Selbstsein*) transcrie, credem, conștiința valorică. Este conștiința omului despre sine, dar simultan vizînd transcendența, Absolutul sau Valorile: — „...unitatea dintre existență și ființa factică /înțeleasă/ ca fenomen în istoricitatea lui, este ca atare (unitatea) numai întrucît *Selbstsein*, nu *Dasein*, se află în fața transcendenței sale, al cărei caracter absolut nu-l poate cunoaște decât prin cifra propriei mele istoricități”⁷⁷. Astfel este înlăturată orice altă cale spre absolut, întrucît iluminarea istorică este „singurul mod prin care Ființa absolută îmi este accesibilă”⁷⁸.

În felul său, Jaspers sapă și el la temelia „Omului”, a omului abstract, situat deasupra timpului și spațiului. Încă din primul volum al trilogiei, Jaspers arată că întotdeauna omul se află într-o situație: oricît de „etern” sau „atemporal” ași vrea să gîndesc, pun întrebări „aflîndu-mă într-o situație”⁷⁹. Credința într-o posibilitate de a pluti deasupra situației, iluzia întrebărilor sau a filosofării într-o sferă „absolută”, nu este după Jaspers numai vană, dar și primejdioasă, ca ar fi „cea mai mare autoînșelare”. Nu există adevăr absolut, ci doar „adevăr existențial-istoric”; totodată, „în fiecare clipă, trebuie să ne situăm pe o poziție (punct de vedere, *Standpunkt*), dacă vrem, în principiu, să gîndim”⁸⁰.

În noi se află putința de a transforma Istoria în Libertate, ca și alte valori de seamă. Acceptînd — Jaspers spune chiar „respectînd” — Realitatea istorică, înțelegînd implicația genuină dintre Libertate și Necesitate, reușesc „să lumineze întreaga realitate prin Posibil”⁸¹. Alegem astfel drumul greu, dar realizabil, infinit preferabil unui utopism care visează despre o libertate „dezlegată” de Necesitate. După Jaspers, conștiința istorică este aceea care respinge orice utopie neistorică, care se dezvoltă dintr-o „presupusă justete” (*ibidem*). (În transcrierea noastră: Valoarea nu poate fi realizată decât prin conștientizarea Necesității istorice)⁸².

În *Fenomenologia spiritului*, Hegel a dat prima analiză care confruntă utopismul ca abstract, nerealizabil, cu obiectivarea sau, în limbaj axiologic, cu realizarea valorică.

Jaspers este un psiholog prea profund, pentru ca să schematizeze și să idealizeze realizarea valorilor sau iluminarea existenței: ne pîndesc *riscul*.

⁷⁶ Id., p. 124.

⁷⁷ Id., p. 121.

⁷⁸ Id., p. 122.

⁷⁹ K. Jaspers, *Philosophie*, I, p. 1.

⁸⁰ Id., p. 124.

⁸¹ Id., p. 126.

⁸² Cf. C. Ionescu-Gulian, *Introducere în etica nouă* (1946).

eșecul și ignorarea, mai mult sau mai puțin parțială, a *Viitorului*. Hegel spusese limpede că „istoria nu este patria fericirii”; el arătase totodată momentele de regres, de zigzag, de „ruptură” a firului progresului. Și Jaspers arată că în ce privește ființa noastră interioară, putem să voim din răspunderi să tindem spre *Existență*: „Existența este ceea ce se raportează la sine însăși și prin aceasta la *Transcendență*”⁸³. Iar dependența mea de *Transcendență* (în sens de Valori) nu poate decît să mă bucure (Sartre va arăta și el că vizarea valorilor este o trăsătură ontologică esențială a realității umane).

Dar Istoria? Ea nu este pură realizare sau acumulare progresivă și sigură de valori, ci prezintă și „rupturi” (*Brüche*), lacune, regrese. Jaspers dă uneori un sens prea optimist, pur valorizant, Istoriei, dar numai în opoziție cu „curgerea nesfârșită a timpului”: numai istoria este „timpul împlinirii” (*die erfüllte Zeit*). Pur valorizantă este și considerarea trăirii istorice ca o bucurie de valorile trecutului, de tradiție și deci de *continuitatea sensului* în istorie. Pur valorizantă este și insistența în a defini conștiința istorică drept „apel” la posibilitățile ei latente în realizarea valorilor.

Am numit toate aceste trăsături pozitive ale conștiinței istorice, ale *Existenței*, „pur valorizante”. Dar Jaspers însuși descoperă nonvalorile în Istorie și mai ales reliefează și aprofundează *criza istorică*. Întrucît în filosofia existențială a lui Jaspers latura subiectivă este o permanentă preocupare, filosoful german înclină uneori să nu separe imperfecția individului de imperfecțiile instituțiilor social-politice. Așa, de pildă, în *Originea și sensul istoriei*: „Neîmplinirea omului și istoricitatea lui sînt unul și același lucru”⁸⁴.

În lumina dialecticii valorilor este înțeles și eșecul, care este simultan negativ și pozitiv: „*Realizarea* omului poate fi tot atît de eficientă în eșec, ca și în reușită”⁸⁵. O astfel de afirmație apare ca o consecință logică a ideii pozitive că „privirea asupra istoriei universale ne conduce la misterul a ceea ce-i uman în noi”⁸⁶. O analiză mai exigentă, care se bazează pe experiența istorică a lumii contemporane, ar descoperi însă nu numai *întreținerea sau identitatea* dintre individ și istorie, ci și *deosebirea* de sfere și răspunderi între individ și Putere.

Totuși, Jaspers știe prea bine de *distanța* dintre valori și istorie: „Dacă-i adevărat că orice viziune ideală se frînge în contact cu realitatea timpului, efortul care trebuie îndeplinit într-o situație dată devine, fără îndoială, o exigență irealizabilă, dar exigența ca atare reprezintă ceea ce subzistă din demnitatea umană”⁸⁷.

4. Istoria universală sub zodia valorilor

În studiul său substanțial, în care valorifică critic aportul lui Jaspers la filosofia istoriei și a culturii, N. Bagdasar, concentrîndu-se numai asupra cărții *Originea și sensul istoriei* (1949) scrie că ea a apărut după ce Jaspers „tratasese sumar unele din aceste probleme într-o lucrare mai veche”. — *Die*

⁸³ K. Jaspers, *Philosophie*, I, p. 13.

⁸⁴ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper, 1949, p. 290.

⁸⁵ K. Jaspers, *La situation spirituelle etc.*, p. 119.

⁸⁶ Id., p. 13.

⁸⁷ Id., p. 126.

geistige Situation der Zeit"⁸⁸. Dar, după cum a reieșit, credem, din analiza acestei lucrări, cartea reprezintă o analiză ascuțită și multilaterală a crizei spirituale, înțeleasă ca *criză a istoriei contemporane*.

În pagina următoare celei din care am citat, Bagdasar sesizează însă trăsătura de bază, intenția specifică a voluminoasei lucrări de filosofia istoriei elaborată de Jaspers: „...el nu concepe filosofia istoriei ca pe o privire de ansamblu a istoriei, lipsită de orice interes pentru problemele vieții contemporane. Dimpotrivă, o filosofie a istoriei trebuie să servească, după el, la lămurirea situației actuale în lumina întregii deveniri istorice, să explice conștiința epocii prezente, să determine situația în care ne găsim, pentru a degaja sensul viitoarei evoluții istorice”⁸⁹.

Bagdasar, cel dintâi care a scris la noi o carte de prezentare a filosofiei contemporane a istoriei (București, 1930), surprinde acum, în al doilea citat de mai sus, adevărata intenție care l-a călăuzit pe Jaspers în alcătuirea laborioasei lucrări *Originea și sensul istoriei*. Ca și Hegel, care alege problema libertății ca fir roșu în explicarea istoriei universale, Jaspers proiectează în istoria *spirituală* a omenirii *valorile* care i-au alcătuit crezul filosofic. Meritul său deosebit constă în faptul că a scos în relief, cu nuanțată pricepere și sprijinit pe *fapte* istorice, *valorile* în istorie, printre care, supremă este *conștiința de sine*.

Relevând importanța pe care o are, pentru întreaga istorie universală, ceea ce Jaspers numește „epoca axială” (între 800—200 î.e.n.) filosoful german scrie că atât în China, India, cât și în Apus (Grecia) „omul a fost capabil să se opună, din punct de vedere interior, întregii lumi. El a descoperit în sine însuși originea din care s-a înălțat deasupra lui însuși și deasupra lumii... În perioada axială a avut loc revelarea a ceea ce s-a numit mai târziu *rațiune și personalitate*”⁹⁰. Dar dacă aceste două noțiuni i-ar duce imediat pe mulți cititori cu gândul la greci, Jaspers vedește un orizont valoric mult mai larg. El consideră că în perioada axială au avut loc și alte evenimente spirituale de cotitură decât înflorirea culturii eline: apariția doctinelor lui Confucius și Lao-dzi, apariția upanișadelor și a doctrinei lui Buddha în India, a scepticismului și a unor sofști; doctrina dualistă a lui Zaratustra în Iran și a profetismului în Palestina; în sfârșit, opera lui Homer, a tragicilor greci și filosofia lui Herodot și Platon etc. Trebuie adăugat un fapt destul de important pentru judecarea rolului „credinței” la Jaspers: alegând perioada dintre 800—200 î.e.n. drept perioadă „axială”, alegerea aceasta înlătură automat creștinismul ca axă de periodizare a istoriei universale: „înainte” și „după Christos”.

Punîndu-și problema cuprinderii istoriei universale ca *unitate*, Jaspers propune ideea originală și importantă de a judeca (deci de a valoriza) întreaga istorie a omenirii *în lumina perioadei axiale*. Trebuie relevat, ca deosebit de important pentru epoca noastră, faptul că Jaspers atribuie gândirii din acea epocă descoperirea „necondiționată” și a tensiunii pe care o resimte conștiința umană între *limitele* omului și „scopuri din ce în ce mai înalte”. Remarcabilă este și ideea că această perioadă n-a însemnat numai progres, ci și regres.

⁸⁸ Nicolae Bagdasar, *Teoreticieni ai civilizației*, București, Edit. științifică, 1969, p. 77.

⁸⁹ Id., p. 78.

⁹⁰ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper, 1952, ed. III-a.

⁹¹ Id., p. 20.

Că Jaspers urmărește, în cartea de care ne ocupăm acum, ca și în întreaga sa filosofie, problema (nedeclarată) a valorilor, reiese atât din concepția sa despre *sensul* care trebuie realizat în Istorie, ca și din multe formulări, cum este, de pildă, următoarea, în care filosoful german nu vorbește despre interiorizare și devenirea persoanei, ci de *valoarea* (și datorită) *luptei împotriva alienării*: „Condiția existenței noastre umane este solidaritatea umană, luminată de dreptul natural și de dreptul omului, /solidaritate/ meruă trădată, dar mereu anunțându-se ca exigență”⁹².

Din păcate, Jaspers nu s-a mai preocupat, ca în *Situația spirituală*, de cauzele care au dus la apariția acestor doctrine. După cum remarcă, pe drept, Bagdasar, în această problemă, Jaspers „adoptă o atitudine de resemnare”, întrucât filosoful german susține că „nimeni nu poate concepe satisfăcător ce s-a întâmplat aici și a devenit axă a istoriei universale”. Fără a ne opri la o critică amănunțită a acestei concepții, trebuie să subliniem însă că spre deosebire de analiza „organizării existenței”, a condițiilor social-istorice din veacul XX, în *Situația spirituală*, Jaspers nu și-a dat seama că în acest ultim mileniu dinaintea erei noastre a avut loc ceea ce am numi *prima cultură de criză* și că doctrinele pe care el le analizează au fost *atitudini și răspunsuri diferite la situația de criză istorică*⁹³.

Propunând periodizarea istoriei universale în 1) epoca preistorică sau prometeică; 2) epoca așa-numitelor „culturi superioare” (Mesopotamia, Egipt, India, China); 3) epoca axială și 4) epoca tehnico-științifică modernă, Jaspers, cu excepția introducerii epocii axiale, urmează și sintetizează rezultate cunoscute ale istoriei culturii, mult mai puțin ale istoriei sociale. Nepunându-și problema valorificării culturilor tribale, Jaspers crede în chip greșit că spiritualitatea a început de-abia prin „culturile superioare” și mai ales prin epoca axială. Dar o „inconsecvență” valoroasă, este remarcabilă convingerea lui Jaspers, că simțămîntul *obligăției*, foarte marcat în societățile tribale, s-a format încă din preistorie. Apare însă cel puțin ciudată afirmația filosofului german, că de-abia culturile superioare ne pot vorbi și nouă, oamenilor din veacul XX. Etnologia modernă a strîns bogate materiale despre tehnica și arta preistorică (pentru a nu mai vorbi de culturile tribale), care „ne vorbesc” neașteptat de deslușit.

Ca și istoriografia tradițională, Jaspers consideră că de-abia în culturile superioare apar *contradicțiile spirituale*. Dar, spre deosebire de mulți istorici ai lumii antice, el *remarcă* acest fenomen, pe care îl consideră *la fel de însemnat*, ca și tradiționala și mult apreciată memorizare a trecutului prin documente scrise. Considerînd însă formarea culturilor antice dintre mileniul IV-I drept „un salt”, Jaspers nu uită să le judece atât în lumina progreselor lor materiale și spirituale, cît și în lumina eșecului, a conștiinței imperfecției, a limitelor umane. Lipsește încă fenomenul important al apariției inegalității sociale, pe care orientaliștii contemporani o recunosc și o studiază (Moret, Childe, Avdeev, Schmökel, Struve, Granet, Diakonov, Spiegel, H. Maspero, E. Balasz, H. Franke etc.). Jaspers remarcă însă caracterul muncii forțate, pe care o subliniază și Toynbee, atunci cînd explică înălțarea *piramidelor egiptene*.

⁹² Id., p. 66.

⁹³ Asupra problematicei crizei istorice, a „crizelor culturii” etc. ne propunem să revenim pentru a discuta critic atât viziunea lui Jaspers despre criză, cît și a lui Nietzsche, Spengler, Toynbee, A. Weber etc. într-o lucrare în curs de pregătire (*Crizele culturii sau culturi de criză?*). În lucrarea de față, după cum am anunțat în *Prefață*, urmărim în principal valorificarea aportului, pe care l-au adus gînditorii studiați în problema *axiologiei și istoriei*. Pentru acest motiv — neangajare în discutare critică — paragraful de față este atât de succint.

Firește, Jaspers își îndreaptă toată atenția asupra perioadei axiale și asupra „popoarelor axiale” (chinezi, indieni, iranieni, evrei, greci). Popoarele care n-au cunoscut perioada axială sau „marcă breșă”, cum îi mai spune autorul (ca, de pildă, egiptenii și babilonienii), au fost și ele, după Jaspers, creatoare de cultură, dar „primitive”, întrucât n-au cunoscut „breșă”, însă importanța cuvenită popoarelor „indogermanice” (de fapt, indoeuropene), evidențiind creația lor spirituală, în primul rând mitul și epopeea, la greci, germani, celți, slavi. Jaspers arată că în primul mileniu al erei noastre, popoarele nordice au pornit și ele pe calea descoperirii tensiunii spirituale; el face însă greșeala de a explica acest fenomen prin „influența” culturii axiale, ceea ce nu corespunde datelor istorice. În primul rând, cultura începutului evului mediu a avut cu totul alte trăsături decât ceea ce numim „cultura de criză” a perioadei axiale (cf. lucrările medievaliștilor J. Böhler, Jacques Le Goff, Georges Duby etc.).

În caracterizarea culturii Apusului, Jaspers pune pe prim plan ideea de libertate politică născută în Grecia, precum și creșterea treptată a „conștiinței limitelor” omului în ciocnirea lui cu lumea, ciocnire care a determinat o permanentă căutare, un dinamism specific Apusului. Deși îi scapă uneori afirmații stranie (religia biblică ar fi generat știința)⁹⁴, Jaspers relevă pe larg rolul științei și tehnicii în epoca modernă. Fidel însă „credinței filosofice”, gânditorul german reamintește limitele științelor și riscurile tehnologiei, în primul rând, idolatrizarea tehnicii ca scop în sine și nepăsarea față de situația clasei muncitoare. Reliefând cu insistență deosebită rolul hotărâtor al muncii în societatea contemporană, Jaspers scrie: „Astăzi a devenit cât se poate de clar, că structura socială și ființarea umană factică sînt determinate în toate dimensiunile lor de către natura muncii și de repartitia ei. Acest lucru l-au înțeles încă Hegel, iar Marx și Engels l-au teoretizat în mod magistral”⁹⁵.

Hotărît să înțeleagă și să reliefeze urmările negative ale capitalismului, Jaspers se ridică împotriva alienării sociale și a persoanei. Bagdasar subliniază faptul că pentru Jaspers, „...întreaga istorie a fost dominată de lupta dintre legalitate și silnicie”⁹⁶.

Încă din paginile în care se ocupă de preistorie, Jaspers relevă ca valori de seamă formarea grupurilor și a comunităților, precum și modelarea vieții prin mituri (de fapt, și prin organizarea juridică). „Spre deosebire de modul de constituire al grupurilor și al raporturilor de supraordonare și subordonare la animalele superioare, comunitatea umană este întemeiată în mod conștient”⁹⁷. Etnologia modernă a dovedit, în spiritul paralelismului dintre societățile tribale cu cele preistorice, importanța solidarității comunitare și geneza simțămîntului obligației, pe care le relevă Jaspers. Totodată, filosoful notează că la originile societății, omul nu era folosit ca mijloc de către alții, nu era alienat. Jaspers consideră ca deosebit de important pentru viitoarea societate, ca, în opoziție cu alienarea încă dominantă în lume, munca și solidaritatea umană să fie revalorizate: „Acolo unde, în munca cotidiană, se

⁹⁴ Id., p. 121.

⁹⁵ K. Jaspers, *Texte filosofice*, op. cit., p. 200.

⁹⁶ N. Bagdasar, op. cit., p. 108.

⁹⁷ K. Jaspers, *Texte filosofice*, p. 161.

pierde sensul întregului, ca motiv și orizont, tehnica degenerază într-un mod de activitate... lipsit de sens și oprinant...". Jaspers se gîndea la desființarea acelui tip de organizare a muncii, „în care omul se înstrăinează...”⁹⁸.

Recunoscînd necesitatea indispensabilă a tehnicii, Jaspers se opune însă abolirii valorii omului, într-un sistem economico-social în care „... tradiția, în măsura în care cuprinde exigențe absolute (citește: valori) este distrusă, în timp ce oamenii devin o masă de nisip...”⁹⁹.

Jaspers punctează adeseori în lucrarea sa *valoarea tradiției*, legătura indestructibilă dintre un individ și poporul său. Deși a păstrat unele confuzii despre mase, despre raportul dintre mase și popor etc. Jaspers a scris un paragraf cu titlul cît se poate de grăitor: „Masele devin un factor hotărîtor al procesului istoric”. În pofida unor formulări ambigue, este limpede exprimată afirmația că „drumul istoriei trece prin mase, dacă ele sînt educate, instruite, trezite la conștiință politică, dar și la viață personală, autentică”. Gîndindu-se la fanatizarea maselor în general, avînd vie în amintire propaganda nazistă, Jaspers atrăgea atenția asupra deosebirii care trebuie făcută între popor și masă; chiar înăuntrul individului „individul este în același timp popor și masă. Dar el se simte cu totul diferit, atunci cînd aparține poporului... Situația îl împinge către ființarea sa înăuntrul masei, în timp ce omul din el caută să rămînă popor”¹⁰⁰. În mod evident calitativ, poporul este superior masei, el este „conștient de sine prin modul său de viață, de gîndire și prin tradiția sa”¹⁰¹. Iar *tradiția*, după cum se va vedea mai departe, este una din valorile de seamă pe care ni le înfățișează istoria. Deși păstrează unele caracterizări negative ale masei, Jaspers afirmă că fiecare dintre indivizii din care se compune o masă „rămîne un om”, iar prin trezirea conștiinței politice a indivizilor și a popoarelor, „lumea ar evolua către un apogeu al istoriei”. Dar pentru realizarea acestui țel, oamenii trebuie ajutați să se lupte atît împotriva pasivității, cît și împotriva nihilismului. În situația actuală de *criză*, „omul se poate opune amenințărilor viitorului”¹⁰², fie împotriva războiului, fie împotriva puterilor malefice, care vor să-i anihileze libertatea, esența persoanei. De voința și curajul indivizilor și ale popoarelor depinde succesul luptei conștiinței, „întemeiată în transcendent”. Acolo unde omul este constrîns să se supună, dobîndindu-și funcția... „în supunere oarbă...” plutește riscul eșecului omului ca om; tot astfel precum cei care rămîn pasivi în fața primejdiei unui nou război, contribuie la declanșarea lui. „Numai asumîndu-ne răspunderea pentru prezent, putem deveni răspunzători pentru viitor”¹⁰³. Reflectînd asupra drumurilor spre viitor, asupra realizării sensului în istorie, filosoful german pune pe prim plan democrația: „În primul rînd: Masele de oameni tind către ordine”¹⁰⁴. Democrația indică exigențele unei drepte organizări a maselor.

Fără să vorbească în mod precis despre orînduiri, Jaspers are însă meritul de a fi sesizat importanța *perioadelor de tranziție*. Împotriva acelor care văd în primul rînd dezordinea și tulburarea din aceste epoci, Jaspers afirmă chiar că ele sînt prielnice „celor mai mari opere spirituale”, întrucît prefacerile radicale fac să țîșnească adevărul din adîncime.

⁹⁸ Id., p. 208

⁹⁹ Id., p. 221.

¹⁰⁰ Id., p. 231.

¹⁰¹ Id., p. 230.

¹⁰² Id., p. 251.

¹⁰³ Id., p. 255.

¹⁰⁴ Id., p. 260.

După cum am încercat să subliniem mereu, este frapant caracterul de echilibru al raportului dintre *eu și comunitate* în viziunea lui Jaspers. În același chip vede filosoful german *problema libertății*. Împotriva concepției subiectiviste, Jaspers declară de la început: „1) Libertatea înseamnă *depășirea... a ceea ce mă constrânge*” dar totodată „libertatea înseamnă *depășirea bunului plăc personal*”¹⁰⁵. În concepția lui Jaspers „libertatea se realizează în cadrul comunității...”. Totodată, el îi dă o mare importanță exprimării libere a opiniei, „care se transformă în conștiință a adevărului”¹⁰⁶. Jaspers vorbește profetic despre uriașa importanță pe care trebuie să o capete *dezbaterea*: adevărul asupra raporturilor dintre oameni, dintre indivizi și stat, opinia exprimată cu bună-credință „duce la acceptarea altor opinii prin intermediul caracterului public al conflictului de opinii, dar numai în mișcarea dezbatelor” (*ibidem*). Prin ciocnirea pozițiilor — „libertatea pretinde ca nimic să nu fie omis” — se realizează „deschiderea cea mai largă /care/ este condiția libertății”. Aceste reflecții politice se desfășoară sub zodia valorilor, printre care libertatea este supremă.

În spiritul lui Kant — ba aproape chiar în formulare! — umanismul este înțeles ca *dezalienare*. Jaspers va conchide că „în obiectivitatea comunității umane libere... libertatea depinde de libertatea celorlalți”¹⁰⁷. Ca și la Sartre, libertatea se definește ca „un fenomen dialectic”: fragilă, însă necesitând tot timpul lupta pentru apărarea ei. Iar ființa umană este obligată („condamnată”) să aleagă între alternative. Jaspers nu înțelege însă să fie satisfăcut cu *teoretizarea* libertății, oricât de subtil s-ar face aceasta: el pune problema arzătoare a raportului dintre *putere și libertatea politică*. Această problemă răsare în chip inevitabil în fața celui care meditează cu adevărat asupra Istoriei, și care, nemulțumindu-se să constate numai diferite progrese (Jaspers nu crede în „Progres”) — este izbit de „...lupta străveche, ce străbate istoria, dintre legalitate și putere”¹⁰⁸. Deși, după cum am mai remarcat, Jaspers nu s-a interesat concret de această luptă în *întreaga* istorie universală, istoria modernă și contemporană îi oferă destule pilde pentru argumentarea sa însuflețită.

În primul rând, filosoful subliniază că „atunci când vorbim de libertate politică, avem în vedere ...libertatea unui popor ca *libertate internă* a stării sale politice”, pentru că „libertății în plan extern a statului /suveranitatea/ poate să-i corespundă, în plan intern, despotismul și lipsa de libertate” (*ibidem*). Jaspers pune accentul pe „autoeducarea politică” a unui popor, pe grija și vigilența celor mai lucizi, deoarece puterea tinde mereu „să încalce legea”, să creeze „frica, tăcerea și disimularea, constrângerea și neliniștea”¹⁰⁹. Într-o fericită formulare, Jaspers leagă iarăși valoarea (și necesitatea) libertății personale de a tuturor: „omul este liber în măsura în care vede libertatea în jurul său”¹¹⁰. Starea de libertate „poate fi atinsă numai prin *democrație*...”.

De la unele confuzii asupra sensului noțiunii de masă (în *Situația spirituală* etc. din 1931) Jaspers, după douăzeci de ani, scria în *Bilanț și perspective* (1961) că „exigențele maselor vor avea în viitor o importanță și mai

¹⁰⁵ Id., p. 262.

¹⁰⁶ Id., p. 263.

¹⁰⁷ Id., p. 264.

¹⁰⁸ Id., p. 268.

¹⁰⁹ Id., p. 269.

¹¹⁰ Id., p. 272.

mare decât în prezent. Nici o realitate spirituală nu se va menține, dacă nu va fi susținută de către mase”¹¹¹. Jaspers a păstrat vie memoria dictaturii și a ororilor naziste, a distrugerii milioaneilor de vieți în lagăre, crematorii și pe câmpul de luptă. De aceea el nu a putut concepe, după război, reluarea tradiției umaniste, decât cu condiția dezalienării maselor: „Căci libertatea nu este niciodată reală ca libertate pur individuală... Ca atare, umanismul viu se va ralia acelor forțe, preocupate să promoveze într-adevăr destinul și șansele tuturor”¹¹². „Noul umanism” trebuie să lupte neobosit împotriva derutei în fața viitorului, împotriva absenței unei cunoașteri fundamentale și a „destrămării amintirii istorice” — trăsături care sînt, după Jaspers, cele trei *negații* ce caracterizează „conștiința comună”, ne-educată politic,

Dar filosoful care a învățat tot ce se poate învăța din experiența istorică a epocii sale, nu se mărginește la caracterizări ale conștiinței, ci cuprinde *situația* reală, economică și politică, a maselor, „lipsa de speranță a milioaneilor de oameni aflați în mizerie...” și lipsa unei conștiințe a solidarității sau a „conștiinței comunitare”. Întrebîndu-se care sînt căile viitorului umanism (într-o conferință ținută la Geneva, în 1956), Jaspers considera *dezalienarea politică* drept una din condițiile lui de bază. Valorizînd tradiția milenară a umanismului și a modelelor lui din trecut, de la greci la Goethe și Nietzsche, Jaspers respingea umanismul livresc: „A reduce umanismul la deținerea de cunoștințe asupra antichității, la cunoașterea limbilor ei... înseamnă /azi/ a-l înțelege într-un mod arogant și inuman...”¹¹³. De ce „arogant și inuman”? Pentru că, în condițiile crizei istorice, un astfel de „umanism” este o sfidare egoistă a destinului milioaneilor de oameni aflați în mizerie și suferință, subjugăți de puteri despotice, care știu să folosească ignoranța maselor.

În condițiile crizei istorice, dezertarea în fața sarcinilor vieții politice nu poate fi scuzată prin „umanismul cultural conservator”, al celor care se consideră „aleși ai spiritului”: „Acesta este umanismul acelor oameni de litere, lipsiți de capacitatea de a decide sau care, împotriva gravității vieții, au optat mai curînd în favoarea jocului spiritual caleidoscopic...”¹¹⁴. Poziția acestor egoiști rafinați care, trăind în cercul lor mărginit, se felicită reciproc pentru „independența” lor, se amăgesc (și îi amăgesc și pe oamenii slabi din fire) „nu este niciodată nemulțumită de sine”. Este o falsă și egoistă independență acestor „mulțumiți de sine”, pe care Jaspers îi condamnă, pentru că acești oameni „se salvează prin această independență interioară ca într-o arcă a lui Noe...”¹¹⁵, într-o lume care se scufundă. Și Jaspers înfierează tipul acestor lași rafinați, printr-o simplă întrebare: „Cum vor pași, după potop, pe țărmul autenticii comunități umane?”¹¹⁶.

Soluția etică, spirituală, în general, se află în *luptă*: „Sarcina omului de a-și dobîndi prin luptă independența nu încetează, lupta rămîne posibilă în toate condițiile, chiar și în mod subteran... La rîndul său, umanismul supraviețuiește doar pe fundamentul luptei pentru o atare independență umană”¹¹⁷.

¹¹¹ Id., p. 96.

¹¹² Id., p. 92.

¹¹³ Id., p. 99.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Id., p. 101.

¹¹⁶ Id., p. 102.

¹¹⁷ Id., p. 101.

JEAN-PAUL SARTRE : AXIOLOGIA

„...scopul concret pe care și-l propune agentul istoric presupune o anume concepție despre om și despre valori; este cu neputință să fii un bun agent al Istoriei fără un scop ideal; realismul înseamnă o pură pasivitate sau o valorizare a Istoriei așa cum este ea”.

Cahiers pour une morale (p. 110—111)

A. AXIOLOGIE ISTORICĂ ÎNĂUNTRUL ONTOLOGIEI

După cum am subliniat noi înșine, „ambiguitățile” sau contradicțiile la Sartre sînt evidente — deși mereu altele. Dar *acesta* este Sartre. Și i-am prefera oare pe cei „consecvenți”, unitari, dar seci sau simpliști, unui Sartre sau altor mari gînditori și scriitori, care supracompensează „ambiguitățile” prin dimensiunile și bogăția ființei și creației lor spirituale?

Printre cele 594 de pagini ale impresionantelor frămîntări reunite în cartea postumă *Cahiers pour une morale* se află multe contradicții nerezolvate; dar ele au valoarea *căutării* unei înțelegeri dialectice ale fenomenului moral din trinitatea axiologică Bine, Adevăr, Frumos. Axiologice sînt și paginile despre valoarea adevărului, artei, religiei.

În substanțiala monografie, pe care a publicat-o recent Tudor Ghi-deanu asupra creației și gîndirii lui Sartre, aflăm o afirmație pe care tematica noastră ne cere să o discutăm mai pe larg: „Este un paradox al filosofiei sartreiene că, deși închinată unei inventări sau creații de fiecare zi a omului, ea nu reușește organic de a se închea într-o etică, într-o morală. Filosoful a intuit cu exactitate șubreda temelie ontologică pe care o constituie existențialismul său pentru orice tentativă de axiologie sau de morală”¹¹⁸. Ca unul din temeiurile acuzației de scepticism etic și axiologic este adusă propria mărturie a filosofului: „Astfel, orică morală care nu se prezintă în chip explicit ca imposibilă astăzi, contribuie la mistificarea și la alienarea oamenilor. „Problema” morală apare din faptul că Morala este, pentru noi, în același timp, inevitabilă și imposibilă”¹¹⁹. După noi, dacă transcriem (sau traducem) limbajul original, noțiunile făurite sau folosite într-un sens special de către filosoful francez, în limbajul clasic al axiologiei, mărturia lui Sartre nu-i cea a unui sceptic sau disperat, ci, dimpotrivă, a unui gînditor care se înscrie în *tradiția axiologiei dialectice*.

După cum am încercat să arătăm mai de mult, gîndirea antropologică, psihologică a epocii moderne, de la Montaigne și La Rochefoucauld pînă la Nietzsche, s-a izbit de problema *posibilului* etic¹²⁰. Pentru gînditorii realiști, care au plecat de la *realitatea* umană (Sartre folosește și el acest termen), dar în fapt de la revolta împotriva dogmatismului etic, care cerea anihilarea de sine, virtutea semnifica imposibilul. Axiologia renascentistă glorifică omul *așa cum este* și respinge „virtuțile” umilinței, ascezei și alte expresii ale autoalienării spirituale. Dar o dată cu reapariția eticii *sociale*

¹¹⁸ Tudor Ghi-deanu, *Temeiuri critice ale creației*, Edit. științifică, București, 1988, p. 161—162.

¹¹⁹ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 177.

¹²⁰ C. Ionescu-Gulian, *Introducere în etica nouă*, București, Editura de stat, 1946.

JEAN-PAUL SARTRE : AXIOLOGIA

„...scopul concret pe care și-l propune agentul istoric presupune o anume concepție despre om și despre valori: este cu neputință să fii un bun agent al Istoriei fără un scop ideal; realismul înseamnă o pură pasivitate sau o valorizare a Istoriei așa cum este ea”.

Cahiers pour une morale (p. 110—111)

A. AXIOLOGIE ISTORICĂ ÎNĂUNTRUL ONTOLOGIEI

După cum am subliniat noi înșine, „ambiguitățile” sau contradicțiile la Sartre sînt evidente — deși mereu altele. Dar *acesta* este Sartre. Și i-am prefera oare pe cei „consecvenți”, unitari, dar seci sau simpliști, unui Sartre sau altor mari gînditori și scriitori, care supracompensează „ambiguitățile” prin dimensiunile și bogăția ființei și creației lor spirituale?

Printre cele 594 de pagini ale impresionantelor frămîntări reunite în cartea postumă *Cahiers pour une morale* se află multe contradicții nerezolvate; dar ele au valoarea *căutării* unei înțelegeri dialectice ale fenomenului moral din trinitatea axiologică Bine, Adevăr, Frumos. Axiologice sînt și paginile despre valoarea adevărului, artei, religiei.

În substanțiala monografie, pe care a publicat-o recent Tudor Ghi-deanu asupra creației și gîndirii lui Sartre, aflăm o afirmație pe care tematica noastră ne cere să o discutăm mai pe larg: „Este un paradox al filosofiei sartreiene că, deși închinată unei inventări sau creații de fiecare zi a omului, ea nu reușește organic de a se închea într-o etică, într-o morală. Filosoful a intuit cu exactitate șubreda temelie ontologică pe care o constituie existențialismul său pentru orice tentativă de axiologie sau de morală”¹¹⁸. Ca unul din temeiurile acuzației de scepticism etic și axiologic este adusă propria mărturie a filosofului: „Astfel, orice morală care nu se prezintă în chip explicit ca imposibilă astăzi, contribuie la mistificarea și la alienarea oamenilor. „Problema” morală apare din faptul că Morala este, pentru noi, în același timp, inevitabilă și imposibilă”¹¹⁹. După noi, dacă transcriem (sau traducem) limbajul original, noțiunile făurite sau folosite într-un sens special de către filosoful francez, în limbajul clasic al axiologiei, mărturia lui Sartre nu-i cea a unui sceptic sau disperat, ci, dimpotrivă, a unui gînditor care se înscrie în *tradiția axiologiei dialectice*.

După cum am încercat să arătăm mai de mult, gîndirea antropologică, psihologică a epocii moderne, de la Montaigne și La Rochefoucauld pînă la Nietzsche, s-a izbit de problema *posibilului* etic¹²⁰. Pentru gînditorii realiști, care au plecat de la *realitatea* umană (Sartre folosește și el acest termen), dar în fapt de la revolta împotriva dogmatismului etic, care cerea anihilarea de sine, virtutea semnifica imposibilul. Axiologia renascentistă glorifică omul *așa cum este* și respinge „virtuțile” umilinței, ascezei și alte expresii ale autoalienării spirituale. Dar o dată cu reapariția eticii *sociale*

¹¹⁸ Tudor Ghi-deanu, *Temeiuri critice ale creației*, Edit. științifică, București, 1988, p. 161—162.

¹¹⁹ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 177.

¹²⁰ C. Ionescu-Gulian, *Introducere în etica nouă*, București, Editura de stat, 1946.

a veacului XVIII se desemnează o sinteză între aspirațiile individuale și cele social-istorice, sinteză pe care o anticipaseră doar „utopiștii” (Morus, Campanella).

Este adevărat că în ultimele pagini din *L'Être et le Néant*, Sartre scrie: „Ontologia n-ar putea formula ca însăși prescripții morale. Ea se ocupă numai de ceea ce este și nu-i cu putință să desprinză imperative din indicativele ei. Ea lasă totuși să se întrevadă cum va fi o etică ce-și va asuma răspunderi în fața unei realități umane (aflată) în situație. Ea ne-a dezvăluit într-adevăr originea și natura *valorii*: am văzut că (aceasta) este *lipsa* (*le manque*), față de care pentru-sinele se determină, în ființa lui, ca lipsă. Din faptul că pentru-sinele *există*... valoarea răsare pentru a obseda ființa-pentru-sine”¹²¹.

Lungimea acestui citat se justifică, credem, pentru două motive: 1) el face parte din *Concluzia* cărții fundamentale a filosofului; 2) este prima frază din acest paragraf final, care se încheia cu cuvintele: „Toate aceste probleme... nu-și pot afla răspunsul decât pe tărîmul moral. Îi vom consacra o viitoare lucrare”¹²². Chiar dacă lucrarea promisă n-a fost tipărită ca o *Etică*, lucrarea publicată postum (*Cahiers pour une morale*) ilustrează importanta definiție din citatul de mai sus: „...valoarea răsare pentru a obseda ființa-pentru-sine...”. Și Sartre a fost într-adevăr *obsedat* de problema valorilor, indiferent de faptul că nu le-a dedicat un „tratat”. Dar chiar și în *L'Être et le Néant*, numeroase abordări „ontologice” se dovedesc a fi de fapt *axiologice*. Ele merită și trebuie amintite înainte de a analiza importanta declarație finală, din *Concluzie*.

„Există oameni (paznici, supraveghetori, temniceri etc.), a căror realitate socială este doar cea a unui Nu, care trăiesc și mor, fără să fi fost altceva, pe această lume, decât un Nu”¹²³. Sartre se situează etic în opoziție nu numai cu reprezentanții cei mai servili și mai odioși ai negării libertății, cu executanții represiunii, ai alienării persoanei pînă la desființarea ei. Dar faptul că există și ne revoltă acest „tip uman” de negatori ai persoanei, ai libertății, nu trebuie să împiedice (teoretic) emergența negației ca drum spre libertate, ca moment dialectic al descoperirii Valorii: „... trebuie ca negarea să fie ea o invenție liberă, ea trebuie să ne smulgă de la zidul pozitivității, care ne strînge...”¹²⁴.

Rezultatul dialectic și pozitiv al negației, arată Sartre, este că „deși nu-i încă posibil să tratăm problema libertății în întreaga ei amploare”¹²⁵, totuși, „ceea ce am încercat să definim este ființa omului, în sensul că el condiționează apariția neantului; această ființă ne-a apărut ca libertate” (*ibidem*). Sartre se integrează singur printre acei filosofi contemporani, care văd în conștiință „un fel de eliberare (*échappement*) din sine”, iar intenționalitatea, la Husserl și Brentano, are și ca „... caracterul unei smulgeri din sine”¹²⁶. Cunoașterea nu este, pentru Sartre, doar un proces intelectual, rațional, constructiv. „Connaître c'est « éclater vers »” — o ieșire sau depășire din sine spre ceva, „la visée d'un objet”. Dar prin exemplele pe care le dă Sartre, reiese în mod evident, că și simțămintele sînt constitutive pentru cunoaș-

¹²¹ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 720.

¹²² Id., p. 722.

¹²³ Id., p. 85.

¹²⁴ Id., p. 46.

¹²⁵ Id., p. 6.

¹²⁶ Id., p. 62.

tere, pentru conștiință. „Iată că deodată, faimoasele reacții subiective — ură, teamă, simpatie — nu sînt decît moduri de a descoperi LUMEA. Lucrurile sînt acelea care ni se dezvăluie subit ca fiind simpatice, /demne de urît/, oribile, plăcute”¹²⁷. Dar primele două cărți ale scriitorului — *Greața* și *Zidul* — ne indică în chip indubitabil că *primare* au fost acele lucruri, situații și oameni, care trezesc *ură*. Reacția primară este deci *reacția față de nonvalori*.

Pornind de la concepte tipic subiective, limitative, negative, Sartre le descoperă însă treptat, printr-o analiză dialectică, valențele deschizătoare de orizont, ca trepte spre capacitatea de depășire a eului și a stărilor sale inhibitive. Angoasa, de pildă, se deosebește de frică; frica este sterilă, paralizantă. Dar scap de frică prin însuși faptul că o depășesc: mă situez pe un plan în care „posibilitățile *mele* proprii se substituie unor posibilități transcendente, în care activitatea umană nu avea nici un loc”¹²⁸. Angoasa se transformă în contrariul fricii paralizante, lipsite de orizont; angoasa devine „tocmai conștiința de a fi propriul nostru viitor...”. Astfel, conchide Sartre, „am vrut să caracterizăm angoasa, în structura ei esențială, drept conștiința a libertății”¹²⁹.

Gînditor, scriitor și psiholog pătrunzător, Sartre concepe realist *vizarea* valorilor: ea nu mai este înțeleasă ca un „act” (termen preferat de către Scheler), în care contactul cu valorile și realizarea lor este *simplă și directă*. Psihologul Sartre descrie procesul sau drumul indirect, contradictoriu, pe care îl ia conștiința în apropierea de valori: angoasa îndoielii (oare *acestea* sînt valorile spre care trebuie să tindem?), angoasa riscului angajării, angoasa tainică a îndoielii conștiinței în fața Valorilor (voi putea oare să le realizez?).

Departe de a se lăsa fascinat de neant, angoașă și repulsie, Sartre le integrează, ca orice conștiință valorică autentică, în dialectica stimulării efortului spre valori, în direcția căutării lor, a sprijinirii conștiinței pe valori. Căci „în fiecare clipă sîntem aruncați în lume și angajați ... În același chip, ceea ce s-ar putea numi morala cotidiană este, în chip exclusiv, angoașă etică”¹³⁰; ea apare „... atunci cînd mă consider în raportul meu original față de valori” (subl. ns. — C.I.G.). Acestea sînt, într-adevăr, exigențe care cer un fundament. Dar acest fundament n-ar putea fi în nici un caz ființa (*l'être*), căci orice valoare care și-ar întemeia natura ei ideală pe ființă, ar înceta atunci, de a fi valoare ... Valoarea își trage existența, din exigența ei ... Ea nu se poate dezvălui ... decît unei libertăți active...”¹³¹.

În această perioadă, Sartre se situează însă pe pozițiile unei axiologii ambivalente: *subiective*, întrucît afirmă că „libertatea mea este unicul fundament al valorilor...”, *obiective*, întrucît, pe aceeași pagină, mărturisește că „angoasa în fața valorilor este recunoașterea idealității valorilor” și că „sînt angajat într-o lume a valorilor” (ibidem). S-ar putea afirma că atitudinea ambivalentă — conștiința *obiectivității* valorilor și dependența realizării lor de libertatea noastră — continuă. „Apercepția angoașată” a valorilor ca dependente de noi „este un fenomen posterior și mediatizat. Imediatul este lumea cu urgența ei și această lume în care mă angajez, actele mele fac ca

¹²⁷ J. P. Sartre, *Situations*, I, Paris, Gallimard, 1947, p. 34.

¹²⁸ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 67.

¹²⁹ Id., p. 71.

¹³⁰ Id., p. 75.

¹³¹ Id., p. 76.

valorile să-și ia zborul ca niște prepelițe ...”¹³². Sartre susține că prin indignarea mea, am nonvaloarea josniciei, prin admirația mea, îmi este dată valoarea măreției. Dar trăirea valorilor, simțul valoric — pe care l-au analizat stăruitor Scheler și N. Hartmann — nu-s cîtuși de puțin o dovadă a dependenței lor de noi! Dimpotrivă: la Hartmann, analiza simțului valoric se îmbină cu postulatul obiectivității valorilor!

Într-o viziune cu totul depărtată de cea a existențialistilor germani, la care „a-fi-aruncat-în-lume” este un dat fatidic și penibil, la Sartre, „ființa noastră se află imediat în situație”, adică ea *răsare* în acte și se cunoaște (pe sine) mai întîi în măsura în care ea se reflectă în acestea. Ne descoperim deci într-o lume plină de exigențe (subl. ns. — C.I.G.) în mijlocul unor proiecte în curs de realizare” (*ibidem*).

Orice act banal, cotidian, își trage sensul „dintr-un prim proiect asupra mea însumi”. Resimt angoase, răspunderi „față de proiectul unic și primar, care îmi constituie ființa”. Dar Valorile, „exigențele”, interdicțiile, nu le aflăm deja date, preexistente? Libertatea mea nu se exercită în vid: Sartre însuși recunoaște că pentru a-și dovedi propria ei existență, libertatea se îndreaptă spre valori. Deși „eu sînt izvorul valorilor”, (ceea ce ne amintește de postulatul lui Protagoras) nu-i valabil decît văzut dintr-o singură parte, din unghiul subiectului. Sartre însuși arată că valorile și interdicțiile sînt obiective. Este un truism că „oamenii făuresc valorile”. Se pune întrebarea *cum* și *cînd*? Acest fapt apare cel mai evident în epoci de criză, care sînt totodată epoci de gestație a unor noi valori.

Pe de altă parte (sau cuprinzînd ambele momente sau laturi): nu ne putem dovedi libertatea decît „supunîndu-ne” valorilor, normelor (sau nonvalorilor); ceea ce uită optimismul libertar și axiologic al lui Sartre.

„Pentru-sinele” (barbarism moștenit din filosofia clasică germană) este de fapt *persoana*. „Neantizarea în-sinelui”, desprinderea și depășirea a tot ce ne ține prinși în carapacea avalorică a în-sinelui, se poate traduce foarte bine prin formula dialectică a *obiectivării eului*, descoperită simultan de către Goethe și Hegel. Partea II-a din *L'Être et le Néant* poartă titlul, foarte grăitor sau mai bine zis: decisiv pentru reconstruirea axiologiei lui Sartre: „Ființa-pentru-sine”, iar paragraful I, 3 și I, 4 ale acestei părți reprezintă pătrunderi, voluntare sau involuntare, în axiologie, deși Sartre se apără de „păcatul” de a depăși cadrul ontologiei.

„Dacă realitatea umană s-ar mărgini la /faptul/ de a fi „Eu gîndesc”, n-ar fi decît un adevăr de o clipă. Și este adevărat că la Descartes, ea /realitatea umană/ este o totalitate instantanee, deoarece, prin ea însăși, nu ridică nici o pretenție asupra viitorului...”¹³³. (Acest reproș ni se pare nedrept, deoarece există o indiscutabilă axiologie carteziană¹³⁴). Lui Heidegger, Sartre îi reproșează că nu analizează conștiința în toate dimensiunile ei, „scopul său este de a o prezenta cît mai repede ca grijă...”¹³⁵. Dar pentru-sinele (sau persoana) se înțelege pe sine ca un *défaut d'être*, ca lipsă (*manque*). Aici, Sartre, fără să amintească de Platon, reia de fapt intuiția profundă din mitul despre Eros al filosofului grec.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Idem; p. 117.

¹³⁴ Cf. C. I. Gulian, *Descartes și dezalienarea spirituală* (în *Descartes*, Edit. Academiei, 1990).

¹³⁵ Sartre, *op. cit.*, p. 128.

Natura în-sinelui cunoaște *lipsa* a altceva decât *este*. „Numai în lumea omului poate exista lipsa”¹³⁶ și numai o ființă căreia îi lipsește ceva, poate depăși simpla existență, tinzând spre ceea ce-i lipsește, ceea ce o dovedește *fenomenul dorinței*. Modelul platonician este limpede: „O ființă care este ceea ce este ... nu cheamă nimic pentru a se întregi”¹³⁷. În natura ființei umane, Sartre redescoperă nevoia sau dorința întregirii prin ceva ce *nu este*, care transcende existentul ca atare. Sensul axiologic al *dorinței* reiese cât se poate de limpede: „ea trebuie să fie depășirea (transcendence) însăși, prin natura ei trebuie să fie desprinderca de sine spre obiectul dorit. ... Dorința este lipsă de ființă; în ființa ei cea mai intimă, ea este obsedată de ființa pe care o dorește”¹³⁸. Această ființă obsedantă este *ființa valorilor*, deoarece — continuă Sartre explicația platoniciană — de-abia atunci, când obținem ceea ce ne lipsește, „... existentul și ceea ce-i lipsă sînt dintr-o dată cuprinși și depășiți în unitatea aceleiași totalități” (*ibidem*).

Numai prin realizarea valorică dispare lipsa (de fapt, tensiunea dintre Existență și Valoare): „realitatea umană este propria-i depășire spre ceea ce îi lipsește...”¹³⁹. Realitatea umană are despre sine conștiința unei ființe incomplete. Nu depășirea biologicului prin „treapta rațională” este definiția sartreiană a omului, ci *împlinirea* valorică. Dar care nu-i niciodată încheiată: „Realitatea umană este perpetuă depășire spre o coincidență cu sine, care nu-i niciodată dată”¹⁴⁰.

Firește, ideea persoanei ca *devenire* este o temă frecventă și importantă în axiologia și psihologia primei jumătăți a veacului nostru (Th. Litt, Scheler, Hartmann, C. Rădulescu-Motru; Gordon Allport etc.) care reiau, dezvoltă și fundamentează ideea goetheană: *Werde wer du bist!* (Să devii ceea ce ești!). Idee care împletește valoarea autenticității, amplu orchestrată la Nietzsche, temă literară la Gide, cu îndemnul neconținutei căutări și îmbogățiri de sine. Dar fără a fi originală, ideea persoanei ca devenire, la Sartre, documentează *ponderea axiologiei, distanța* dintre ceea ce cineva *este* și ceea ce poate *deveni* și, deosebit de important, *ponderea depășirii de sine*.

Într-o axiologie atee, cum este cea a lui Sartre, „ființa spre care se depășește realitatea umană nu este un Dumnezeu transcendent, ci în miezul ei însăși, /această/ ființă nu-i decât ea însăși ca totalitate” (*ibidem*). În sens axiologic, „totalitatea” aceasta reia modelul renescentist al dezvoltării tuturor potențelor persoanei: la tînărul Marx, același ideal, care fusese afirmat de către Rousseau și Kant, poartă denumirea simplă de „omul total”, dar avînd în subtext condiția dezalienării sociale.

Poate că ideea cea mai prețioasă a „ontologiei” sartreiene (punem cuvîntul în ghilimele, pentru că nu credem într-o ontologie „pură”, în care să nu fie cuprinsă o axiologie latentă) — ideea cea mai prețioasă este tocmai redescoperirea eros-ului platonician ca sete sau *nevoie de valori*, de depășire a existenței, nevoie instalată în miezul Ființei. Nici „ontologia umanului”, cum se spune de obicei azi, termen care nu-i decât o parafrazăre (mai greoaie, mai ermetică) a „antropologiei filosofice”, nici psihologia, psihiatria sau antropologia, nu se pot lipsi de raportarea la valori. Dacă Sartre, ca și Heidegger

¹³⁶ Id., p. 129.

¹³⁷ Id., p. 130.

¹³⁸ Id., p. 131.

¹³⁹ Id., p. 132.

¹⁴⁰ Id., p. 133.

sau Jaspers, nu și-a dat seama de la început, că din punct de vedere filosofic axiologia trebuie înțeleasă și tratată ca o disciplină aparte, este grăitor că numai la cîțiva ani după apariția „ontologiei” (*L'Être et le Néant*), filosoful francez începe să lucreze la o *etică*. Acest fapt semnifică o lămurire interioară asupra imposibilității de a gândi Ființa fără Valoare.

Sartre ne dă o dovadă grăitoare a orizontului său axiologic prin chipul pătrunzător în care îl interpretează pe Descartes: nu gnoseologic-ontologic, ci axiologic: „... cel de-al doilea argument cartezian este riguros: ființa imperfectă se depășește spre ființa perfectă...”. Dar ființa spre care se depășește realitatea umană „nu este decît ea însăși”. Sartre are intuiția renașterii marelui Descartes, care îl socotea pe om drept divin.

Știm de pe acum — și vom reveni asupra acestei chestiuni — că Sartre „oscilează” între poziția sa inițială subiectivistă și concepția obiectivă despre libertate și, în general, despre valori. Dar trebuie totodată să punctăm tot timpul momentele și măsura în care filosoful francez *arată el însuși* existența obiectivă a valorilor, fără de care nu poate concepe ființa (umană). Iată un adevărat fragment platonician, în care se cumpănesc perfect existența (umană) sau „pentru-sinele” și valorile: Dar ce este de fapt, în ființa ei, această ființă spre care se depășește conștiința nefericită? Putem spune că nu există? Contradicțiile pe care le relevăm în ea arată doar că ea nu poate fi *realizată*. Și nimic nu poate fi valabil împotriva acestui adevăr evident: conștiința nu poate exista decît *angajată* în această ființă, care o înconjură din toate părțile, această ființă care este ea și care totuși nu este ea. „Putem spune că este o ființă *relativă* față de conștiință? Dar atunci ar însemna să o confundăm cu obiectul unei *teze*. Ființa aceasta nu există prin conștiință și în fața conștiinței, deoarece ea obsedează conștiința nontetică de sine. Ea o marchează ca sens al ei de a fi (*comme son sens d'être*). Totuși, ea n-ar putea nici să scape conștiinței ... Și tocmai, în mod precis, nu conștiința este aceea care dă sens acestei ființe, așa cum face cu o călimară sau cu un creion; fără această ființă /afirmă Sartre/ conștiința n-ar fi conștiință, adică lipsă: dimpotrivă, /din această ființă a valorilor/ își trage conștiința pentru ea semnificația de conștiință ^{140 bis}.

În continuare, Sartre afirmă o teză extrem de importantă, semnificativă pentru latura de cumpănire, de *echilibrare*, din gândirea sa: ființa (valorii) „este în același timp în inima ei/a conștiinței/ și în afara ei, este *transcendența absolută în imanența absolută*” (subl. ns.—C.I.G.). Nu există vreo prioritate a valorii asupra conștiinței, nici a conștiinței asupra ei: „*ele sînt un cuplu*” (*ils font couple*). Fără îndoială, că „ea /valoarea/ n-ar putea exista fără pentru-sinele, dar nici pentru-sinele n-ar putea exista fără ea” (*ibidem*).

Unii cititori ar putea să obiecteze, și încă pe drept, că pînă acum, Sartre n-a „precizat” ce este această „ființă”, care ne lipsește, spre care tindem să ne depășim, care este, în același timp, în noi și în afara noastră etc. Precizarea vine: „Acum putem să determinăm într-un chip mai net ce este ființa sinelui: este valoarea” ¹⁴¹. Caracterizarea valorii la Sartre este de tip platonician-fenomenologic și rickertian: ea trebuie să fie, dar nu *este*. „Ca valoare, și într-adevăr valoarea are o existență, acest existent normativ n-are existență în sens de realitate. Existența ei este de a fi valoare, adică de a nu fi existență. Astfel, existența valorii ca valoare este existența a ceea ce nu are existență. Valoarea pare deci insesizabilă: dacă o luăm ca existență, riscăm să-i ignorăm

^{140 bis} Id., p. 134.

¹⁴¹ Id., p. 136.

cu totul irealitatea ei și să facem din ea, așa cum fac sociologii, *une exigence de fait*, / ceva factic printre alte fapte/. În acest caz, contingența existenței/ sau ființei valorii/ ucide valoarea" (*ibidem*).

Cu un remarcabil simț dialectic, Sartre, după ce subliniază irealitatea sau idealitatea valorii (ca și N. Hartmann), avertizează: „Dar dacă n-avem ochi decât pentru idealitatea valorilor /Sartre folosește deci termenul fenomenologic/, li se retrage existența și neavînd-o, ele se prăbușesc”. Sartre nu-i mulțumit cu viziunea lui Scheler: de a sesiza, de pildă, valoarea nobletei într-un act. Sartre înțelege această valoare ca o limită maximală a oricăror acte nobile am putea imagina. Sartre este mai platonician decât Scheler! Și, deși nu-l amintește pe Nicolai Hartmann, filosoful francez înțelege valorile ca esențe. Dar, apare, în plus, un lucru foarte important: valorile nu sînt lăsate pe cerul lor, în neatingere cu noi: limita maximală care le caracterizează ca modele, ca paradigme, se determină printr-o deosebire, dacă nu opoziție, față de valorile realizate de către oameni. Fără îndoială, această concepție axiologică implică *perfectia*, problemă care merită o atenție deosebită, mai ales în etica unei epoci ca a noastră, de mari frământări, atît istorice, cît și subiective, epocă de criză înnoitoare, în care acțiunea realizării (cu toate implicațiile ei, inclusiv dialectica valorilor) primează asupra „stării” de perfecție¹⁴².

Pentru axiologie, este important faptul că un filosof atît de tipic „modern”, cum este Sartre, insistă asupra caracterului *necondiționat* al Valorii („...unitatea necondiționată a tuturor depășirilor...”) făcînd un *pendant* la tendința spre absolut sau necondiționat a realității umane. Așa încît, „...valoarea fiind un Dincolo necondiționat (*l'au-delà inconditionné*) al tuturor depășirilor, trebuie să fie originar un dincolo al ființei care depășește...”¹⁴³.

Înțelegînd axiologicul din om ca o continuă depășire, „ca o depășire care trebuie să se poată depăși”, Sartre subliniază și mai puternic momentul obiectiv al realizării valorice: trebuie ca ființa care depășește să fie depășită, *în măsura* în care ea însăși este izvorul depășirilor; astfel „valoarea, considerată la originea ei sau ca valoare supremă, reprezintă acel dincolo și *motivul* transcendenței”. Sartre nu șovăie să definească „valoarea supremă spre care conștiința se depășește în fiecare clipă...” drept „ființa absolută a binelui cu trăsăturile sale de identitate, puritate, permanență etc.”, — caracterizări platoniciene evidente. Totodată, Sartre definește valoarea drept *totalitate* și *obsesie* a libertății.

Ni se pare indiscutabil, că întemeindu-ne chiar numai pe aceste ultime două caracterizări — totalitate (ca model) și obsesie — putem vorbi fără greș despre *axiologia lui Sartre*. De aceea sîntem cu totul alături de Jeanson și Lafarge, care au evidențiat eticul și axiologicul în universul gîndirii sartreiene. Paragraful III, 3 din mica, dar luminoasă monografie a lui René Lafarge, se cheamă: „Ea /libertatea/ este creatoare de valori”¹⁴⁴. Tudor Ghideanu însuși, în reușita sa monografie despre Sartre, deși se îndoiește de existența vreunei etici sartreiene, redă foarte clar *tendința spre valoare* drept o structură a conștiinței: „O structură importantă a pentru-sinelui este relația acestuia cu ființa valorii”¹⁴⁵. Din comentariile care urmează la

¹⁴² Cf. C. Ionescu-Gulian, *Introducere în etica nouă*, IV, 2, Etica „stării” și „etica realizării”.

¹⁴³ J. P.- Sartre, *id.*, p. 137.

¹⁴⁴ René Lafarge, *La philosophie de Jean-Paul Sartre*, Paris, 1967, p. 55—58.

¹⁴⁵ Tudor Ghideanu, *op. cit.*, p. 101.

Tudor Ghideanu — deși pentru tematica noastră mult prea succinte — reiese conștiința neîmplinirii, a „lipsei” de valoare, care rămâne chinuitoare („obsedantă”, pentru a folosi termenul atât de bine ales de către Sartre, pentru a ilumina străfundurile ființei umane): rezultă că dintre toate negațiile interne, aceea care pătrunde cel mai profund este „lipsa”, lipsa de totalitate (valori).

Dar dacă recunoaștem că la Sartre „dorința este transcendere, depășire de sine însuși...” și mai ales faptul că realitatea umană, din pricina lipsei de totalitate /a valorilor, pentru că despre care altfel de totalitate ar putea fi vorba?/, „...este... conștiință nefericită...”, mai putem susține că „slăbiciunea nihilismului sartreian /de la frecvența excludere a alternativelor lui Sartre prin „ni-ni”/ rezidă, fundamental, în intenția de a deschide ontologiei fenomenologice din *L'Être et le Néant* o perspectivă morală, „o etică a responsabilității pentru omul-în-situație”¹⁴⁶?

Tudor Ghideanu evidențiază și reproșează, pe drept cuvânt, lui Sartre, faptul că la el, libertatea descoperă în angoasă o unică sursă a valorii¹⁴⁷, aducând și mărturia lui Jeanson, care „a fost nevoit să recunoască drept unică sursă a valorilor ambiguitatea însăși, care definește existența umană”.

Să nu uităm însă că Sartre a fost și scriitor, publicist, iar ca filosof, el era puțin dispus să recurgă la termeni clasici sau tradiționali în filosofie. Fără să ne angajăm într-o discuție asupra carențelor *antropologiei* sartreiene, pe care noi înșine le-am judecat cu alt prilej prea sever¹⁴⁸, ni se pare că trebuie să recunoaștem în „ambiguitate” și acea tradiție pozitivă a moralizatorilor francezi, magnific formulată de Pascal, asupra „părții de umbră”, asupra a tot ceea ce-i negativ în subiectivitate. Dar nu rezultă atunci un portret mai realist, mai dialectic, mai „adevărat”, al omului, fie el antic, medieval sau modern? În această „ambiguitate” n-ar trebui oare să recunoaștem un punct de plecare mai „filosofic”, mai autentic, decât o schemă umană, care ascultă numai de norme sau de cei care își închipuie că le întruchi-pează?

Ne apare foarte pozitiv faptul că Sartre opune în chip energic libertatea constrîngerii. El nu poate concepe ca omul să fie acea ființă, care are a fi, sub presiunea vreunei constrîngerii exterioare, sau pentru că valoarea, aidoma primului motor al lui Aristotel, „ar exercita asupra lui o atracție de fapt (*attraction de fait*) sau în virtutea unei trăsături sădite în ființa lui...”¹⁴⁹.

După cum am remarcat, nu lipsesc, în axiologia sartreiană a libertății, formulări excesive, categorice, care riscă să împingă spre o concepție „anarhistă” sau, pentru a folosi un termen mai moderat: „narcisică”, asupra libertății. Sartre ar fi însă greu de înțeles, fără a ține seamă de influența pe care a primit-o de la Gide ca scriitor, de la Nietzsche, Husserl și Heidegger, ca filosof. Dar decisiv ni se pare faptul că formulările extremiste, subiectiviste, asupra libertății, sînt echilibrate prin chipul în care filosoful francez — ca și Husserl și Gide în evoluția lor — a resorbit și a echilibrat „narcisismul” prin drumul său spre scopuri majore: istorice, sociale.

Iată o pildă pentru o formulare subiectivistă: „...nimic nu face să existe valoarea decât această libertate, care, în același timp, mă face să exist

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 160.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 161.

¹⁴⁸ Cf. C. I. Gălian, *Problematica omului*, 1966.

¹⁴⁹ J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 138.

și pe mine însumi...". Sartre receditează aici individualismul axiologic al lui Nietzsche, care credea că *el* poate da o nouă tablă de valori. Cîteva rînduri mai jos aflăm însă o formulare opusă: în emergența sau geneza ei, valoarea nu este creată de către pentru-sinele, ci „îi este consubstanțială”. În pagina următoare, conștiința morală nu poate să răsară, „fără să dezvăluie în același timp valorile”¹⁵⁰. Formularea pare „ambiguă”, sau cel puțin metaforică, atunci cînd am dori concepte precise. Ceva mai jos, biruie însă viziunea *obiectivă* despre valori: ca și lumea, realitatea obiectivă, valorile „...fie că sînt sau nu obiectul unei atenții /datorită/ împrejurărilor, ele *sînt*”.

În alt loc, Sartre ne oferă o formulare în același sens de echilibru între noi ca *persoane* și lume: „Fără lume /nu există/ ipseitate, persoană; fără ipseitate, fără persoană — /nu există nici/ lume” (ceea ce-i indiscutabil, însă din punct de vedere axiologic, nu gnoseologic). Și mai puternică ne apare penetrația axiologică în concepția lui Sartre despre *conștiință în general*: „...conștiința reflexivă poate fi de fapt numită conștiință morală, pentru că ea nu poate răsări, fără să nu dezvăluie în același timp valorile” (am repetat, dar întregit, pasajul mai sus citat de Sartre, p. 139).

Ceea ce aduce nou sau reamintește cu energie și însuflețire Sartre, este că, spre deosebire de natură, care nu depinde în nici un fel de noi, de faptul că există sau nu un „subiect cunoscător”, cu valorile situația este alta: ele există și nu există fără „subiectul antropologic” (în care intră și interesul, gustul etc.). În limbaj „esențialist” (Platon-Hartmann), Valorile există de-a pururi, ele sînt esențe, modele, paradigme etc. Dar pentru cine nu-i esențialist, ele sînt ca niște stele într-o noapte întunecată, pe care le poate lumina sau nu, reflectorul pe care îl îndreaptă spre ele, dezvăluindu-le strălucirea, *omul istoric*. Să ne amintim de trecerea lui Hartmann de la concepția sa despre valori ca esențe (*Etica*) la concepția sa despre „însuflețirea” valorilor spirituale trecute prin „spiritul viu” al omului istoric (V. supra, p. 101).

Înainte de a face joncțiunea dintre axiologic și istorie la Sartre, merită să relevăm cîteva note, prin care analiza fenomenologică sartreiană îmbogățește procesul valorizării.

Filosoful francez insistă foarte justificat asupra ponderii pe care o are Viitorul /ca și Husserl în *Krisis* etc./, dar Sartre nu putea cunoaște o carte care va apare de-abia în 1954). Viitorul este pentru Sartre o dimensiune specific umană, indisociabilă de capacitatea noastră de finalizare, de a avea proiecte și scopuri; Viitorul, ca și Posibilul, luminează ceea ce încă nu sîntem, dar *putem* să fim. Viitorul „este ceva care așteaptă Pentru-sinele care sînt”¹⁵¹. Formulare care amintește formularea dialectică goetheană: „Fii ceea ce ești!”. Dar viitorul, fiind totodată posibilul, este problematic: nu este exclus eșecul neautenticității. De aici angoasa de a nu putea fi ceea ce am putea fi sau angoasa nerealizării de sine a persoanei.

Desigur că, din punct de vedere ontologic-gnoseologic, Tudor Ghiddeanu are dreptate să dezvăluie impasurile la care ajunge fenomenologul Sartre¹⁵². Dar ni se pare că *axiologul* Sartre luminează sub aspecte noi neputința eului de a rămîne închis în sine. Căci în „Pentru-altul”, partea a treia a lucrării sale, Sartre demonstrează că realitatea umană nu se reduce la „pentru-sine”, ci implică coexistența „celuilalt” (sau „pentru-altul”). Este de fapt

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 139.

¹⁵¹ *Id.*, p. 172.

¹⁵² Tudor Ghiddeanu, *op. cit.*, îndeosebi p. 105—130.

Ullrich

clasica problemă a raporturilor dintre individ-comunitate sau a raporturilor umane. Sociologii și politologii, începînd cu Aristotel, nu văd aici nici o „problemă”. Nici „realiști”, pe care îi ironizează Sartre: ei nu văd că nu despre „realitatea” corpului „celuilalt” este vorba, ci despre „persoana” celorlalți.

Sartre încearcă să o ia mai întîi pe calea „intersubiectivității”, cale deschisă de către Husserl și alți filosofi: „Eul meu empiric și Eul empiric al celuilalt apar în lume în același timp, iar semnificația generală „celălalt” este necesară constituirii atît unuia, cît și altuia din aceste „ego-uri”¹⁵³. Dar lui Sartre i se pare că Husserl nu stabilește decît o legătură de cunoaștere între mine și celălalt. El preferă ideea lui Hegel din *Fenomenologia spiritului*, afirmația marelui filosof german că existența celuilalt este constitutivă chiar pentru conștiința mea ca o conștiință de sine. „Astfel, pluralitatea conștiințelor este faptul primar...”¹⁵⁴ și „momentul” pe care Hegel îl numește *a fi pentru altul* este un stadiu necesar al dezvoltării conștiinței de sine; „drumul interiorității trece prin altul”. Sau: „Astfel, intuiția genială a lui Hegel... este de a mă face să depind de celălalt în ființa mea”¹⁵⁵.

De la Heidegger, Sartre reține acel *Mit-sein* (a-fi-împreună), care pare să considere raporturile umane ca raporturi originare, ontologice: „Astfel, caracteristica de a fi a realității umane este: ea este ființa ei cu ceilalți”¹⁵⁶. Firește, individualismul originar al lui Sartre se mai îndirjește împotriva a tot ceea ce ne-ar putea leza propria libertate; plutește temerea de posibilitatea identificării noastre cu celălalt etc. Din aceste analize se ridică umbra „eșecului”. Este ca și cum ne-am reîntoarce la demonstrația *limitelor*, temă în care au excelat un Montaigne, La Rochefoucauld și Nietzsche. S-ar părea că Sartre uită de faptul pe care el însuși l-a afirmat: că vizarea celorlalți, co-existența cu ei, este o trăsătură sau „structură” a pentru sinelui. Manifestările de indiferență, răceală, ură sau chiar masochism etc. relevă gama posibilităților de desprindere și izolare agresivă față de ceilalți¹⁵⁷. Și totuși, după toate aceste implacabile dovezi ale izolării conștiințelor, Sartre revine la *coexistență* și la „Noi”, ca valori deschizătoare de alte perspective decît cele ipohondrice: „Dacă cuvîntul „noi” nu poate să fie un simplu *flatus vocis*, el denotă un concept care subsumează o infinită varietate de experiențe posibile... *Noi* cuprinde o pluralitate de subiectivități, care se recunosc unele pe altele ca subiectivități”¹⁵⁸.

„Nesfîrșite sînt căile Domnului...”, spune *Biblia*. Nesfîrșite, uneori exasperant de întortocheate, sînt „drumurile libertății” (titlul unui roman de cotitură al lui Sartre). Din punct de vedere filosofic, analizele sofisticate, cu rezultate contradictorii, derutante, nu sînt totuși preferabile pozițiilor simpliste, atît ale sociologismului — care uită de lumea eului —, cît și ale individualismului, care uită de *Noi*? Sartre este „fiul rătăcitor”, care merită să fie primit cu brațele deschise, întrucît pe calea unei întortocheate dialectici, el ajunge totuși la *obiectivare*. Dar, ca mare gînditor și scriitor, el știe (teoretic) că nu se mai poate altfel. Zadarnic am dori un noi uman, în care totalitatea intersubiectivă ar căpăta conștiință de sine însuși ca subiectivitate unificată. Un astfel de ideal n-ar putea fi decît o reverie...¹⁵⁹, pe

¹⁵³ Ibidem, p. 289.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 291.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 293.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 301.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Psihologul adlerian Max Kunkel, în cartea *Das Wir* o dovedește convingător.

¹⁵⁹ J.-P. Sartre, ibidem, p. 484.

care ne-o provoacă stări și experiențe fragmentare, strict psihice. Am adăuga: și nici n-am avea nici un merit, dacă trăirea acestui noi, a solidarității, a depășirii limitelor subiective etc. ne-ar fi dată originar. Sartre are dreptate să nu treacă peste existența tensiunilor, a conflictelor dintre curi. Și Nietzsche a dezbătut pe toate fețele această situație. Dar concluzia lui Nietzsche este cea cunoscută: a egotismului supraomului (fără ca Zarathustra să piardă însemnate trăsături valorice)¹⁶⁰. În timp ce Nietzsche recunoaște comunitatea „primitivă” (în primele sale scrieri), la Sartre în linii generale, procesul se desfășoară altfel: deși reamintește trăsătura originară a *conflictului* dintre curi, el relevă, totodată, *acțiunea*, ca o șansă la fel de genuină. Acțiunea este o rezervă prețioasă în dilemele depășirii. Delimitându-se categoric de Heidegger, Sartre îi aduce o obiecție fundamentală: „Dar Heidegger trece sub tăcere faptul că pentru-sinele nu este numai ființa care constituie o ontologie a existențelor, ci este și ființa prin care survin modificări ontice...”. De aici întrebările care vor genera o nouă analiză dialectică: „Ce înseamnă a acționa? De ce acționează pentru-sinele? Cum poate el să acționeze?”¹⁶¹.

Din primele pagini ale acestei noi părți (*Avoir, faire, être*), Sartre o plasează sub zodia *finalității*, a *valorilor*. Așa cum am arătat și mai înainte, deși declară că „condiția primară a acțiunii este libertatea” (libertatea interioară, firește), Sartre nu o concepe narcisic, ceea ce o va dovedi din plin atît prin scrierile, cît și prin activitatea politică pe care a desfășurat-o.

Dovada sensului *obiectiv* al libertății o dă însă Sartre și teoretic, atunci cînd explicitează chipul în care înțelege *acțiunea*: „...ea trebuie să aibă un scop, care la rîndul lui, se raportează la un motiv... Partizanii libertății, care o caută la nivelul actului în curs de realizare, nu reușesc decît să o înfățișeze ca fiind absurdă”¹⁶². Libertatea nu se reduce nici la motiv sau mobil, care trebuie *trăit* ca atare, nu-i nevoie să fie explicitat. „Dar aceasta înseamnă, cel puțin, că pentru-sinele trebuie să-i confere valoarea de mobil sau motiv”. Dacă muncitorul acceptă un salariu de mizerie — exemplifică Sartre — o face din teama de a nu muri de foame. Dar această teamă n-are sens decît raportată „la un scop ideal, care este păstrarea unei vieți de care îmi dau seama că se află în primejdie”. Și această teamă, la rîndul ei, nu poate fi înțeleasă decît „raportată la *valoarea* pe care o acord în mod implicit, acestei vieți; ceea ce înseamnă că ea /viața/ se referă la *acest sistem ierarhizat de obiecte ideale care sînt valorile*” (subl. ns. — C.I.G.).

Valorile sînt încă „non-existente”, proiectele noastre reprezintă „un ansamblu de non-existente”¹⁶³. Dar, totodată, ele fac parte din noi, ceea ce ne face să descoperim transcendența în noi înșine: eul nostru este indestructibil legat de ceea ce-i în afara noastră. Înțelegînd revoluția ca posibilă, aceasta „...dă suferinței muncitorului valoarea de mobil...”: este fuga de o situație, „spre putința noastră de a o modifica, /ceea ce/ ne face să articulăm această situație în complexe de motive și mobile”.

¹⁶⁰ Cf. C. I. Gulian, *Dezalienarea persoanei la Nietzsche*, „Rev. de filosofie”, 2/1988.

¹⁶¹ J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 503.

¹⁶² *Id.*, p. 512.

¹⁶³ *Id.*, p. 513.

1. Libertatea culminează în acțiune

Viziunea lui Sartre despre libertate este, pe de o parte, ancorată în miezul *persoanei*, pe de alta, în *posibilul acțiunii*, care poate schimba lumea. Definind libertatea ca izvor al valorilor („Existența /mea/ precede și comandă esența”), Sartre subliniază din nou imposibilitatea de a concepe valorile fără libertatea persoanei. Dar, după cum s-a văzut, *manifestarea libertății implică o lume pe care vrem să o schimbăm*. Și Sartre reamintește că la începutul lucrării sale „am stabilit, că libertatea este totuna cu posibilitatea permanentă a rupturii /cu lumea/...”¹⁶⁴. Dacă libertatea este definită de către Sartre ca neantizare, nu trebuie să uităm că aceasta reprezintă doar un prim moment dialectic. Prin libertate „pentru-sinele scapă atit de ființa, cît și de esența lui”; dacă „sînt condamnat să exist de-a pururi dincolo de esența mea, dincolo de mobilele și motivele actelor mele: sînt condamnat să fiu liber” (*ibidem*).

Această faimoasă formulă sartreiană nu înseamnă o opoziție față de esențe (valori), ci, ca și la Hartmann, *necesitatea opțiunii*. Sartre descrie de fapt un fenomen fundamental al conștiinței valorice: cunoașterea de principiu a ceea ce dorim, vrem și trebuie să facem *nu ne asigură realizarea automată și nici definitivă a valorilor*. Mobilitatea și inegalitatea noastră psihică, inconstanța și limitele noastre ne împiedică să ne considerăm drept o esență: „încercările nereușite de a înăbuși libertatea sub greutatea ființei...”¹⁶⁵; nu putem ignora mobilitatea noastră permanentă, opoziția noastră constitutivă față de ființă ca stabilitate, așezare, încremenire. Ființa umană este liberă „...tocmai pentru că este permanent smulsă de la sine: ceea ce ea a fost se află separat printr-un neant de ceea ce este și de ceea ce va fi”. Omul nu se definește prin ceea ce *este*, ci prin ceea ce *devine*, prin chipul și măsura în care se face, se făurește.

Izul pasivist care se degajă din formularea paradoxală a „condamnării” la libertate nu trebuie să ne întunece ceea ce Sartre accentuează mereu: tot timpul trebuie să alegem, iar libertatea alegerii *nu se face în vid*, nu este un act narcisic, ci are un scop obiectiv. „Sîntem liberi atunci cînd termenul ultim prin care ne făurim este un *scop*, adică nu un existent real... ci un obiect care nu există încă”¹⁶⁶. Este decisiv faptul că „rezistențele pe care libertatea le dezvăluie în existent, departe de a fi o primejdie pentru libertate, nu fac altceva decît să-i permită să răsară ca libertate”¹⁶⁷. Nu poate exista un pentru-sine liber, cît angajat într-o lume care îi rezistă.

Sartre revine asupra acestei formule care amintește de necesitatea de a schimba lumea: „...empiric, noi nu putem fi liberi decît în raport cu o stare de lucruri și în pofida acestei stări de lucruri”¹⁶⁸. Sau: „Pentru-sinele se descoperă /ca fiind/ angajat în ființă... amenințat de ființă; el descoperă starea de lucruri care îl înconjoară ca un motiv al reacției sale de apărare sau atac”¹⁶⁹.

Libertatea implică deci obstacolul, lupta cu datul, cu *l'Être*, care poate fi viscos, amorf, flasc, vag, monstruos etc. Ce reprezintă toate aceste calificative decît *nonvalori*, care amenință realizarea libertății, realizarea valo-

¹⁶⁴ Id., p. 115.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ Id.

¹⁶⁷ Id., p. 566.

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ Id., p. 568.

rilor? *L'en-soi* pentru Sartre se află tot timpul la orizontul /pentru-sinelui/ ca o amenințare de la care trebuie să se sustragă neconținut. Ca neotomist Lafarge, alături de Maritain, consideră că ontologiei lui Sartre îi lipsește... Dumnezeu și Sartre „refuză Binele, deoarece reduce Ființa la În-sinele”. Dar Lafarge recunoaște cu probitate că „nu există libertate pentru Sartre decât prin crearea valorilor”.

Finalul cărții lui Sartre ne înfățișează o „autodemascare” a „ontologiei” ca axiologic, pentru că filosoful francez acordă o importanță decisivă categoriilor *acțiunii*, *scopului*, *proiectului* și *tensiunii* dintre noi și lume, dar nu într-un cadru abstract, general, „ontologic”, ci în cel concret-istoric al *situației*.

În formularea aparent paradoxală: „Viitorul este cel care decide dacă trecutul este viu sau mort”¹⁷⁰, Sartre vrea să reliefeze importanța decisivă a devenirii persoanei și a proiectului prezent. „Atunci când trecutul lunecă cu totul spre trecut, *valoarea lui absolută* (subl. ns. — C.I.G.) depinde de confirmarea sau infirmarea anticipărilor care era el”.

2. „Alegere istorică”

Nu ne putem trăi trecutul (firește, o putem face dacă ne abandonăm amintirilor sau scriem memorii) decât în chip viu, din perspectiva prezentului, care implică viitorul: țelurile și alegerea lor. Și această hotărâre „privind valoarea, ordinea și natura trecutului nostru nu-i decât *alegerea istorică* în general”¹⁷¹. Iar dacă societățile sînt istorice, „aceasta nu decurge într-un chip simplu: din faptul că au un trecut, ci /din faptul/ că ele îl reiau...”¹⁷², prin prisma intereselor și valorilor actuale. Istoricul nu face decât să dea o expresie limpede acestui fenomen. Astfel, „...trecutul se integrează în situație, atunci când pentru-sinele, prin alegerea viitorului, conferă facticității lui din trecut o valoare, o ordine ierarhică și o urgență, pe baza cărora el își *motivează* actele și conduitele”¹⁷³.

Tensiunea dintre conștiința valorică și lume este puternic accentuată de Sartre: „...dacă în general, trebuie să pot face ceva, trebuie să-mi exercit acțiunea asupra unor ființe a căror existență este *independentă* de existența mea...”¹⁷⁴. Departate de a relua concepția subiectivistă a lui Fichte, după care lumea există ca obiect pentru subiect doar pentru ca subiectul să o gîndească, Sartre insistă *asupra valorii obstacolului*. „A fi liber este *a-fi-liber-pentru-a-face* și *a-fi-liber-în-lume*”. Însăși noțiunea de proiect este la Sartre solidară cu *rezistența* lumii independent de noi. Altfel, fără *adversitatea* pe care mi-o vădește realitatea, fără acest fundal obiectiv, n-ar ieși în relief nici libertatea.

Importantă, din punct de vedere axiologic, nu este numai recunoașterea repetată a realității obiective, ci mai ales *concretizarea* datului: „Libertatea nu-i o depășire oarecare a unui dat oarecare..., scopul ei este să *schimbe acest dat...* (*ce donné-ci*)”¹⁷⁵. Ceea ce ne duce la categoria *situației*, care avea să joace un rol atît de însemnat în teoria sartreiană a literaturii și

¹⁷⁰ Id., p. 380.

¹⁷¹ Id., p. 381.

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Id., p. 585.

¹⁷⁴ Id., p. 388.

¹⁷⁵ Id., p. 590.

criticii literare. Formularea cea mai succintă, care *istoricizează* (actualizează) Ființa este: „situația și motivația se împletesc într-un întreg”. Libertatea nu se exercită în vid, ci într-o înfruntare reală, *într-o configurare determinată de situația istorică*. Evoluția istorică depinde de „evoluția tehnicilor”: Tehnica epocii prezente „determină apartenența mea la colectivități: la *specia umană*, la colectivitatea națională, la grupul profesional sau familial”¹⁷⁶, care la rândul lor determină „viziunea mea despre lume și despre mine însumi...”. Nu sînt aruncat /aluzie la termenul heideggerian *geworfen* (aruncat)/ numai în fața existențialului brut, „ci sînt aruncat într-o lume muncitorească, franceză, lorenă sau meridională...”¹⁷⁷. Așa cum în limbă, un cuvînt își capătă sensul în lumina frazei, tot astfel trebuie să înțelegem orice dat pornind de la situație. Expresia feței unui prieten și cîteva cuvinte pe care le spune, „nu le pot înțelege decît *în situația țării noastre*”. Limba nu se vorbește singură și în general nici o semnificație nu poate fi desprinsă de om, „nu se poate reduce rolul omului la acela al unui pilot...”¹⁷⁸.

Sartre ajunge, în finalul cărții sale fundamentale, la o viziune care a depășit subiectivismul prin *istorism*: „pentru-sinele este liber, dar /numai/ în condiție, și tocmai acest raport al condiției libertății încercăm să-l prezentăm prin termenul de situație”¹⁷⁹.

Sartre reia cele afirmate în paragraful *Libertate și facticitate: situația* (p. 561—638), pentru a uni într-un nex inextricabil *acțiune-situație-lume socială*, lume de care pentru-sinele nu poate face abstracție. „Pentru-sinele apare într-o lume care este lume și pentru alți pentru-sine...”¹⁸⁰, și el se temporalizează într-o lume de oameni, care au proiecte și țeluri. „Celălalt” sau „ceilalți” sînt descoperiți ca *purtători de sens*, ca „indicatori de țeluri”. Căci a fi liber nu înseamnă să-ți alegi lumea istorică în care apari, ci să alegi în lume, oricare ar fi ea. În această lume istorică, (deoarece evoluția ‘tehnicilor’ se face sub zodia Istoriei) o situație tehnică este depășită, libertatea o ia ca o condiție în avîntul ei spre depășiri, spre făurirea de sine: „...pentru-sinele n-ar putea fi o persoană, adică să-și aleagă țelurile care îl constituie, fără a fi om, membru al unei colectivități naționale, al unei clase...”¹⁸¹. Și în noi există deci ceva *dat*. Aceasta ar fi o „alienare”, dar numai aparent sau în primul moment.

Este adevărat că ceva din noi „există la modul datului”; „îndurăm” situația noastră existențială și trebuie să o recunoaștem; ajungem să dăm de o limită *reală* a libertății noastre, un mod de existență care ni se impune, fără ca să aibă libertatea drept fundament. Sartre dă ca exemplu concret situația evreilor, care, în unele societăți, sînt lipsiți de drepturi. Dar orice limitare a libertății de către dat (*le donné*) poate fi depășită. Sartre reia, în felul său, teza kantiană asupra libertății ca un „plus peste determinare”: libertatea nu poate ocoli o situație existențială dată, dar poate „etaja” — am spune, deasupra solului determinat al datului, o întrecagă construcție de valori.

Pentru Sartre rămîne, pe prim plan, importanța alienării: situația alienată a francezilor și evreilor în Franța ocupată transpare în afirmația

¹⁷⁶ Id., p. 594.

¹⁷⁷ Id., p. 596.

¹⁷⁸ Id., p. 599.

¹⁷⁹ Id., p. 602.

¹⁸⁰ Id., p. 603.

¹⁸¹ Id., p. 606.

lucidă și energică: „Adevărata limită a libertății mele constă pur și simplu în faptul că pentru un altul eu sînt un obiect... Această obiectivare alienantă a situației mele... este limita ființei mele”¹⁸².

„*Dimensiunea alienării*”. Aceasta o dezvăluie în chipul cel mai dureros existența și libertatea malefică a alienatorilor și, totodată, limita umilitoare a libertății aceluia, care vrea să ignore alienarea. Deși la modul abstract, Sartre leagă alienarea de situație: „Nu putem scăpa de această alienare, pentru că ar fi absurd să ne închipuim măcar că putem exista altfel decît în situație”¹⁸³. „Omul este alienabil”, conchide Sartre, dar concluzia nu-i pesimistă, pentru că libertatea se poate manifesta în orice situație alienantă: prin *reacțiile* de furie, ură, rușine, refuz, protest etc. persoana își poate dovedi simultan alegerea atitudinii și a valorilor pentru care optează. *Limitelor* li se poate da un sens, nimeni nu ne poate împiedica să le *integrăm* în planul nostru general valoric. Limitele alienante, care inițial se împotrivesc alegerii, libertății mele, pot fi convertite în sens: „...ele devin un sens al efortului meu disperat de a fi...”¹⁸⁴.

Nici măcar moartea — și aici Sartre se împotrivește hotărît definiției dată omului de către Heidegger (*Sein-zum-Tode*, a-fi-pentru-moarte) — nu ne poate știrbi nimic din „...patința de a da, în chip liber, o semnificație de care să nu fim responsabili”¹⁸⁵. Moartea nu-i altceva decît „facticitate”, sau „un aspect al datului”, pe care îl asumăm ca pe un cadru real, în care libertatea nu poate fi stînjinită, din moment ce ea se desfășoară „deasupra”, datului. Ea este „...o limită permanentă a proiectelor mele și ca atare, trebuie să fie asumată”¹⁸⁶. Moartea este o situație-limită, dar care nu poate aboli posibilul. Deși nu sînt „liber pentru moarte”, sînt un muritor liber”. Formula, în același timp ingenioasă și profundă, separă net optimismul sar-treian de poziția lui Heidegger. Dar este limpede că argumentarea lui Sartre nu este „ontologică”, ci axiologică: orice situație-limită poate fi sfidată, dacă avem conștiința rezervei nelimitate de realizări valorice ale persoanei.

Persoana revine și joacă un rol de seamă în finalul cărții lui Sartre. Ea este cea care transformă o situație alienantă în contrariul ei; ea nu este numai *Dasein*, ceca ce-i aici, ci și ceca ce-i *dincolo de-aici* (*l'être qui est toujours par delà de son être-là*). Nici o situație nu poate răpi omului spațiul transcenderii, al realizării valorilor. Spre sfîrșitul cărții sale, Sartre ajunge în același timp la o definiție concretă — și individuală, și istorică — a „pentru-sine”-lui, cît și la proclamarea „divinității” omului (ca și Descartes). „Dacă pentru-sinele nu-i altceva decît situația sa, urmează că ființa-în-situație definește realitatea umană...”¹⁸⁷. În același timp însă, omul este ființa care poate depăși sau sublima orice situație. „Dar aceasta nu trebuie înțeles în sensul acelei 'libertăți interioare' bergsoniene... și care ajungea doar să-i recunoască sclavului independența vieții sale intime...”. Lui Sartre nu-i ajunge această libertate pur interioară față de viața reală, istorică. „libertate” sau indiferență, pe care o cunoaștem de la stoici: „Sclavul în lanțuri este liber să le sfărîme...”. El poate să opteze: „să rămînă sclav sau să riște tot ce poate fi mai rău, pentru a se elibera de servitute”.

¹⁸² Id., p. 608.

¹⁸³ Id., p. 609.

¹⁸⁴ Id., p. 614.

¹⁸⁵ Id., p. 630.

¹⁸⁶ Id., p. 632.

¹⁸⁷ Id., p. 634.

Ceea ce numește Sartre însuși concluzia analizelor sale, se află concentrat în capitolul care poartă grăitorul titlu *Libertate și răspundere*. Sintem asupra sa însăși a dus conștiința libertății la înțelegerea situației ei în lume și la necesitatea confruntării ei cu lumea, inclusiv cu *alienările și anti-valorile* în general, pe care Sartre le subsumează plastic unei categorii: „visco-trăirea responsabilității: „...omul, fiind condamnat să fie liber, poartă greutatea întregii lumi pe umerii săi: el este răspunzător atât de lume, cât și de sine însuși...”¹⁸⁸. Omul își alege răspunderea, iar libertatea este o valoare-mijloc (pentru a spune astfel) un drum pe care de-abia trebuie să meargă spre alte valori. Istoria, trăită ca situație, nu poate fi un obstacol, ci, dimpotrivă, o șansă de a ne testa libertatea alegerii și realizării de sine.

Omul este un „absolut”. Lucidul Sartre nu șovăie în fața acestui epitet, după cum nu va șovăi să declare, în stil renașcentist, că „a fi om înseamnă să tinzi să devii Dumnezeu”¹⁸⁹. Firește, pentru ateul Sartre, Dumnezeu este doar o metaforă menită să redea plastic potențele nelimitate ale realizării de sine a persoanei: „...existența ca totalitate aparține... persoanei”, definită și ca „...liberă realizare a adevărului uman...”. Omul (persoana) este în același timp „alegere absolută de sine...”, dar nu într-un spațiu temporal, ci trăind și acționând într-o anume epocă și „absolut de negîndit la o altă dată”¹⁹⁰. Sartre consideră că libertatea, epoca istorică, valorile și nonvalorile ei alcătuiesc *un tot indestructibil*: „Astfel, liber, dar în chip total de nedezlipit de perioada în care am ales să-i fiu sens, ...neputînd să trăiesc ceva fără să-l integrez în situația mea, fără să mă angajez întru totul”...¹⁹¹.

Omul nu se simte abandonat în lume, decît dacă el este cel care o abandonează; retragerea în sine, detașarea de lume, „...refuzul de a acționa asupra lucrurilor și asupra altora...” — este o alegere liberă, dar negativă, care poartă pecetea infamantă a refuzului răspunderii în fața Istoriei. Numai într-un cadru istoric, pentru-sinele devine persoană, dar nu monadic izolată, pentru că „...răspunderea pentru-sinelui cuprinde întreaga lume ca lume-populată”¹⁹².

Elaborata incursiune „ontologică” se încheie cu relevarea relației indestructibile dintre *existență și sens*, deoarece pentru-sinele „...este constrins de a hotărî asupra sensului existenței: în el și pretutindeni în afara lui”. Realitatea umană, deși poate porni de la trăirea angoasei, nu rămîne la ea, pentru că omul „...se definește prin scopurile pe care le urmărește”¹⁹³. Dorința de acțiune este o dorință de a fi libertate absolută, ca mijloc de a deveni „divin”, „...ceea ce ni s-a părut a fi structura profundă a realității umane”, deoarece permanența proiectului este, totodată, depășire continuă a tot ce-am realizat. Ceea ce ne definește este, în cele din urmă, *vizarea neostoită a valorilor, perspectiva axiologică*.

Sartre o spune el însuși într-o formulare care redă, ca un ecou peste milenii, elogiul platonician al Erosului ca sete de valori: ne aflăm în fața valorilor, care obsedează pentru-sinele. Dar, în același timp, nu trebuie să

¹⁸⁸ Id., p. 639.

¹⁸⁹ Id., p. 653.

¹⁹⁰ Id., p. 640.

¹⁹¹ Id., p. 641.

¹⁹² Id., p. 642.

¹⁹³ Id., p. 643.

credem în imaginea idealizantă (am spune: a valoriştilor) care reduce situa-
ția omului în lume la „Omul și Valorile”. Nu-i tot atât de substanțială
și vîscozitatea, simbolul nonvalorilor? „Vîscosul”, simbolul antivaloric, îl
trăim ca „amenințător”, el „va obseda în chip permanent conștiința ca o
primejdie constantă...”¹⁹⁴.

Cartea lui Sartre se încheie, după cum am arătat la începutul capitolu-
lui de față, cu mărturisirea de a trece la o etică (sau axiologie), pentru că
diferitele sarcini ale persoanei urmează să fie tratate „...sub semnul valorii
sau cauzei de sine”¹⁹⁵. „Psihanaliza existențială” vrea „să ne dezvăluie
sensul etic al diferitelor proiecte umane; ea ne indică necesitatea de a re-
nunța la psihologia interesului, ca și la orice interpretare utilitară a conduitei
umane, revelîndu-ne semnificația *ideală* a tuturor atitudinilor omului”. În
cele din urmă, subiectivismul inițial se convertește în *obiectivare*, căci, scrie
Sartre, „...omul se pierde pentru ca să existe cauza de sine” (valoarea).

B. AXIOLOGIA ÎN LUCRAREA POSTUMĂ *CAHIERS POUR UNE MORALE*

„Morala implică Istorie (este imposibilă vreo
moralitate fără acțiune sistematică asupra
istoriei”).

(*Cahiers pour une morale*, p. 487)

1. Istoria, omul și valorile

În *Cahiers pour une morale*, Sartre arată foarte limpede caracterul
obiectiv al valorilor, pornind de la nevoie (*besoin*): „Nevoia selecționează
obiectul, dar nu-l constituie ca valoare. El este valoare dacă, prin dorința
mea, realizez că el este un obiect dorit pentru colectivitate ca atare, al cărui
membru sînt; altfel spus, dacă dorința mea îl constituie într-un bun social,
deoarece dorința mea este expresia concretă a dorinței totalității”¹⁹⁶. Dorința
subiectivă își are propria ei justificare sau legitimare: îmi fac un program
de lucru, caut un profesor sau prieteni cu care să pot discuta probleme
care mă frămîntă etc. Toate aceste dorințe se integrează vizibil într-un
proces de devenire și realizare a persoanei mele. Dar sînt și dorințe „mai
subiective” sau strict subiective: dorința erotică, dorința de a pleca, de a
fi iubit sau stimat etc.

Tema *subiectivitate-obiectivitate* este abordată în numeroase pagini;
frecvența lor, la care adăugînd temele: celălalt (*L'Autre*), persoană și liber-
tate, alienarea, Omul și Binele, în sfîrșit Valorile — ne ilustrează o perioadă
importantă în evoluția axiologiei lui Sartre. Este o zbatere între subiecti-
vism și obiectivare, în care sînt aprofundate antinomiile și dilemele prin
care trebuie să treacă dorința ardentă de a păstra libertatea persoanei
în anularea ei dialectică (negare, dar și păstrare).

Încă din primele reflecții se desprinde caracterul *conștient* al unei morale
concrete, *istoric* determinate: Sartre își propune să meargă „spre o morală

¹⁹⁴ Id., p. 703.

¹⁹⁵ Id., p. 720.

¹⁹⁶ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 122.

concretă (sinteză între universal și istoric")¹⁹⁷. Ţelul acesta se precizează potrivit problemelor de viaţă, etice şi politice, ale acelor ani: „...morala va fi cu atât mai cuprinzătoare şi mai profundă, cu cât se va adresa unui grup mai larg”. Sartre şi-a dat prea bine seama că însăşi filosofia lui, care începe să capete o mare audienţă şi influenţă, este un *răspuns* la criza istorică, inclusiv problematica etică şi politică a epocii de după război: „Ontologia existenţialistă este ea însăşi istorică”¹⁹⁸. Dar Sartre nu considera *L'Être et le Néant* ca o încheiere, ci îşi puna problema depăşirii ei: „Morala trebuie să fie istorică, adică să afle universalul adică, /valorile, ţelurile/ în Istorie şi să şi le aproprie din Istorie”.

Istorismul lui Sartre, incipient în cartea anterioară, se afirmă acum pînă la înţelegerea unei „tactici a moralei”, ce nu trebuie să fie universală, abstractă, formală, „deoarece situaţia concretă, adică socială, se poate schimba”. Iar ca exemplu de opţiune: „...colaborare /cu nemţii în Franţa ocupată, — C.I.G./ sau rezistenţă; iată o opţiune morală”. Întotdeauna, reia Sartre, „alegem universalul concret”. Cei care aleg sînt „oamenii, care se află în aceeaşi situaţie istorică”.

Credem că prin aceste cîteva citate este schiţat limpede *cadrul social-istoric* în care vedea Sartre *înţelegerea valorilor şi opţiunea* pentru unele sau altele. Viziunea social-istorică — nedefinitivată, pentru că vor urma în 1960 *Probleme de metodă* — se afirmă totuşi ca o bază de plecare: nu eul solitar şi libertatea lui constituie axa problematicii morale, ci comunicarea cu „cei-alţi”, solidaritatea, conştiinţa imperativelor epocii, a transformării Istoriei, a revoluţiei. În această *situaţie*, istoria îi apare lui Sartre ca ambivalentă, promiţînd libertatea, dar înfăţişîndu-se încă marcată de *alienare* (sclavi, servi, muncitori). Istoria se face în afara lor, „ei sînt /doar/ materie istorică. În acest caz, istoria oamenilor nu este încă istoria *tuuror* oamenilor”¹⁹⁹. (Sartre mărturiseşte că această viziune asupra istoriei este cea a lui Hegel, ai cărei poli sînt alienarea şi realizarea libertăţii. Hegel este, de altfel, filosoful cel mai frecvent citat în *Caiete...*).

Într-o schiţă largă a evoluţiei moralei în istorie, Sartre ajunge la prezent, la „temporalitatea istorică concretă: omul face Istoria”²⁰⁰. Cel mai urgent imperativ este „pregătirea viitorului”. Sartre vorbeşte răspicat despre necesitatea *acţiunii*, a *hotărîrii* de a participa la marile prefaceri istorice, care stau în faţa omului contemporan. Dar la această adeziune, el face rezervele cuvenite *persoanei*: „Existenţialismul /este/ contra Istoriei prin afirmarea individualităţii ireductibile, a persoanei”²⁰¹.

Sartre a relevat cu perspicacitate nonsensul şi duplicitatea unei morale care se vrea deasupra istoriei, refugiindu-se în Norme atemporale: „Morala abstractă... presupune că putem fi morali într-o situaţie morală”²⁰². În acest sens, în care Valorile sînt concepute ca „Transcendentul”, lui Sartre îi repugnă „obiectivitatea” valorilor: concepţia „transcendentă” se opune situaţiei concrete, acţiunii, luptei: ea „...face din valori *obiecte* şi ne *supune obiectivităţii*”²⁰³ (şi la tînărul Hegel există o critică a „pozitivităţii”). Dar

¹⁹⁷ *Op. cit.*, p. 15.

¹⁹⁸ *Id.*, p. 14.

¹⁹⁹ *Id.*, p. 38.

²⁰⁰ *Id.*, p. 39.

²⁰¹ *Id.*, p. 31.

²⁰² *Id.*, p. 24.

²⁰³ *Id.*, p. 19.

nici *interiorizarea* nu scapă criticii: „Interioritatea ne transformă pe noi înșine în obiecte... ea face din ficce valoare /o chestiune/ de gust, iar acest gust este o dispoziție subiectivă...”.

Pentru Sartre, în acea perioadă (1946—47), istoria reprezintă „un ultim efort de recuperare”; ea ne pune în față „încercarea de a constitui o conștiință istorică unitară, colectivă, ca mediere între conștiințele individuale”²⁰⁴.

Sartre nu uită faptul că istoria este ambivalentă; omului îi revine meritul să evite atât „imagarul” (utopismul), cât și simplismul, dogmatismul brut. Trebuie să refuzăm *mitizarea Istoriei*, să *tindem spre „o societate fără mituri”*. Trebuie să concepem Istoria în așa fel, încât „... să nu jertfim prezentul (fericirea) — viitorului, care prin natura lui este ipotetic...”²⁰⁷. Istoria este ambiguă, încilcită, plină de capcane și deziluzii posibile. „Pe de altă parte, faptul istoric este speranță, reînnoire a speranței, garanție a speranței...”²⁰⁶, pentru că în el se află latente condițiile realizării libertății, ale recunoașterii persoanei celuilalt, ale realizării valorilor în general. „Factorul esențial al Istoriei este libertatea ca prim motor și ca scop”²⁰⁷. Dar ea poate fi și prilej de alienarea celuilalt; atunci ne frapează fenomenul libertății unora de a-i oprima pe alții, „căci numai o libertate poate oprima o /altă/ libertate” (*ibidem*).

Deși lunecă adesea într-o cazuistică sofisticată asupra Libertății și a Binelui, Sartre se oprește însă la înfățișarea concretă, contemporană, pe care o au Binele, Răul și Libertatea. El respinge dialectica abstractă, oarecum „dincolo de bine și rău”, a celor care cred că omul are nevoie de un obstacol, pentru ca să triumfe valorile: „... nu putem să vrem menținerea unui anume obstacol, care este obstacolul *nostru* (oprimarea, războiul, colonialismul etc.) ... asupra a ceea ce putem hotărî, asupra a ceea ce nu putem să nu hotărîm — este Răul *nostru*, care este concret și contemporan.... Trebuie să încercăm să-l suprimăm în mod absolut”²⁰⁸. Sartre accentuează două exigențe, pe care le numește — nu se vede pentru ce — antinomice. Ele ar fi: pe de o parte „... să definim Binele pozitiv alături de cei *oprimiți*... Această-i *maxima călăuzitoare a Acțiunii*, *ideea regulatoare*” (termeni kantieni). Această idee este poporul... Dar întrucât omul este continuă depășire, el nu trebuie conceput ca o stare finală de repaus, de „sfârșit absolut” (dacă Sartre ar fi trăit istoria contemporană, ar fi văzut că temerea lui de „repaus”, stagnare, încheiere istorică etc. n-avea nici un rost). Important însă este faptul că Sartre depășește ontologismul abstract: „... *eu sînt în societate*, considerată ca *Dasein*.... Astfel, ea /societatea/ îmi apare ca acel Tot în care mă aflu și în care trebuie să mă integrez”²⁰⁹.

Sartre este pe deplin conștient de noua fază a gândirii sale: „Societatea este prima concretizare care ne face să trecem de la ontologie la antropologie”²¹⁰. Dar raportul dintre individ și societate este labil, problematic, suscitînd o continuă tensiune dialectică, pentru că „... raportul lui /al omului/ cu societatea constă în faptul că el nici nu se poate topi cu totul în ea, nici nu poate să o depășească cu totul”.

²⁰⁴ Id., p. 42.

²⁰⁵ Id., p. 39.

²⁰⁶ Id., p. 43.

²⁰⁷ Id., p. 123.

²⁰⁸ Id., p. 109.

²⁰⁹ Id., p. 119.

²¹⁰ Id., p. 124.

Reflecțiile lui Sartre asupra Istoriei ocupă un loc atât de întins, încât subtitlul *Caietelor pentru o morală* ar putea fi *Istoria, omul și valorile*. Gînditorul francez nu pregetă să discute îndelung filosofia hegeliană și marxistă asupra istoriei. Concepția sa asupra istoriei, fără să fie pe deplin încheată, are meritul de a atrage mereu atenția asupra valorii *persoanei*, care nu este însă izolată de fluxul istoriei, ci solidară cu destinul tuturor. Sartre arată inactualitatea atât a „setei de Absolut”, cât și a unei „înțelepciuni” care se vrea retrasă din vîltoarea Istoriei. „Absoluțiștii” „... reduc Istoria tulbure și timpul la o iluzie”, ei neglijează faptul că așa-numitele adevăruri „eternе” apar în și prin Istorie. Chestiunea este nu de a fi un înțelept, ci *un om* și trebuie ca acest om să fie esențialul, pentru că nimic nu-i mai important pentru oameni decît să fie oameni. „Orice om, ca om, este pentru sine însuși și pentru ceilalți un absolut...”²¹¹. Dar omul nu este un absolut în sens de substanță, „...el este absolut în măsura în care decide și acționează..., el este absolut tocmai în măsura în care el se istoricizează în Istorie”.

Sartre concepe realizarea valorilor într-o perspectivă istorică, ancorată în *prezent*, pornind de la situația economică. Pentru alți gînditori, „Economicul era tocmai ceea ce, din principiu, cădea în afara moralei universaliste”²¹². Dar a înțelege forța Istoriei, include înțelegerea ponderii pe care o au forțele de producție și totodată faptul că societatea viitorului „...trebuie să fie realizată printr-o transformare radicală a economicului”, deoarece acest fenomen „condiționează atitudinea omului față de om”. Astfel, înțelegerea forțelor obiective ale istoriei duce la concluzia distrugerii organizării economico-sociale alienante. Dialectica Istoriei cere „construirea unui instrument distructiv, căci pura negație ideală (aceasta aparține moralei democratice) ar fi inefficientă”. De aici afirmațiile despre emanciparea proletariatului, radicalizarea maselor, organizarea unui partid. Sartre aderă la ideea necesității luptei maselor și a revoluției: „Prin organizarea *împotriva* clasei opresiunii, proletariatul ajunge la conștiința de a fi el însuși propriul său scop. Astfel se poate înțelege de ce marxismul este dialectic. Dacă ar fi un pur determinism, viitorul ar fi un pur rezultat previzibil, fără vreo acțiune asupra prezentului. Dar prezentul fiind tocmai violență și negativitate, ceea ce îl salvează este *acțiunea viitorului*. Dacă viitorul nu radiază în vreun fel asupra prezentului, prezentul nu-i decît ceea ce este”²¹³.

Sartre opune deci viziunea dialectică determinismului (mecanicist), pentru că această viziune dialectică corespunde concepției lui despre proiect, despre libertate și valori. „În determinism, scopul concret este lipsit de valoare, deoarece el este definit prin acțiunea trecutului asupra prezentului, acțiunea umană fiind deci *apriori* fără valoare”. Dimpotrivă, „dialectica este acțiunea întregului asupra părților și a viitorului asupra prezentului”. În viziunea mecanicist-deterministă, viitorul este gata făcut. „Tocmai în măsura în care nu-i determinat, el poate fi valoare. Există valoare acolo unde conștiința este propriul său viitor, prin depășirea datului, viitorul... nefiind realizat în chip necesar”²¹⁴.

Sartre consideră că nici depășirea individuală, depășirea de sine, nici societatea viitoare, n-au propriu-zis un „sfîrșit”. De aici, critica neobosită a societății viitorului ca *cité des fins* (Sartre folosește, poate întîmplător,

²¹¹ Id., p. 96.

²¹² Id., p. 174.

²¹³ Id., p. 175.

²¹⁴ Id., p. 176.

poate în mod conștient, dublul sens al cuvântului *fin* în franceză: „scop” și „sfârșit”). Dar ceea ce-i important este concluzia considerațiilor sartreiene de mai sus: ceea ce ne stă în față „...nu este să realizăm *la cité des fins* printr-o transformare interioară a subiectivității, ci schimbând înfățișarea economică a lumii... Astfel regăsim planul transcendenței...”²¹⁵.

„Transcendența” capătă deci un sens practic, concret, politic: este realizarea valorilor prin mijlocirea de neîmpiedicat a acțiunii de transformare revoluționară a „situației” social-istorice. Sartre o spune foarte precis: concepția istorică nu este decât „o vorbă goală, dacă nu se verifică în și prin lupta politică”²¹⁶. Și, pe aceeași pagină, Sartre leagă reflecțiile de mai sus de *acțiune* și *valoare*: „Scopul este acel încă inexistent, care luminează totalitatea existentului. Înțelegem lumea numai în lumina scopului. Totodată, este un viitor care determină prezentul și o perpetuă depășire a ceea ce este. Omul este o ființă care își propune țeluri. Acțiunea este operațiune și muncă: ea constă în /faptul/ de a introduce transformări în lumea exterioară în așa fel, încât totalitatea schimbărilor operate să fie echivalente cu țelul realizat”. Acesta poate fi o „nouă față a universului (un pod, un nou regim social, o operă de artă etc.)”.

Firește, spiritul dialectic al îndoielii, al contradicției, al nevoii de a vedea fenomenele mai ales în lumina continuei depășiri — implică până și relevarea „eșecului” (imperfecției) în oricare țel realizat. Niciodată acesta din urmă nu coincide cu țelul proiectat. „Trebuie să decidem, dacă /am ajuns/ la eșec sau biruință. Și această hotărâre este o liberă decizie a realității umane”²¹⁷. De noi depinde să poposim satisfăcuți sau să considerăm Țelul ca permanent mobil, atrăgându-ne mereu pe alte trepte: „Sînt dincolo de tot ceea ce fac, sînt totdeauna viitorul a ceea ce sînt”²¹⁸. Nici o operă, nici o realizare nu ne poate opri, pentru că atunci am trăda libertatea, care este apel la creație și creație permanentă. „Din acest punct de vedere, mă afirm ca infinit”²¹⁹.

2. Critica moralei puterii

Individualismul a fost resorbit în *Caiete*. Mult mai mult decât la Nietzsche, relevarea individului devine un argument pentru apărarea *persoanei*, apărare orientată împotriva *moralei puterii*, care este exaltare de sine și suprimare a libertății celorlalți. În aproape douăzeci de pagini din *Caiete*, Sartre condensează o viguroasă și, totodată, subtilă critică și *respingere a moralei puterii* ca violență. Printre trăsăturile pe care le dezvăluie analiza fenomenologică a puterii sau violenței se află: „învingătorul are întotdeauna dreptate” și „principiul durității”, din care decurg simultan „abnegația și disprețul față de oameni”.

În morala puterii sau violenței, Sartre condamnă o negare implicită a devenirii, a depășirii de sine, a tot ceea ce nu-i „existent” în sens de statuat, încremenit. La cei care reprezintă violența, Sartre descoperă ca implicită o metafizică antidialectică: „Valoarea și Existența sînt unul și

²¹⁵ Id., p. 178.

²¹⁶ Id., p. 450.

²¹⁷ Id., p. 452.

²¹⁸ Id., p. 453.

²¹⁹ Id., p. 454.

același lucru”²²⁰. „Ființa absolută...” este concepută ca imobilă, inexorabilă, atemporală. „Totalitatea a ceea ce există valorează mai mult decât particularii... Adică ceea ce este valorează mai mult întotdeauna decât ceea ce urmează să survină, decât *idealul*”. Iar „expresia umană” a acestei concepții „este puterea”. Omul cel mai puternic este cel care își închipuie că „reprezintă simbolic totalitatea Existenței”.

Ca și la Platon, tiranul își bate joc de idealuri, pentru că el consideră că le lipsește puterea: „Dacă lipsește puterea, orice punct de vedere devine ideal, el nu este, deci devine demn de dispreț. Disprețul față de cauzele pierdute. Violentul ca violent încarnează Ființa. El este deci încarnarea Necesității. Fiind necesitate, el are — la tot pasul —, cultul Necesității. Iar el devine omul prin care se exprimă Necesitatea în lume... Necesitatea se manifestă la el prin afirmarea dreptului lui de a fi ceea ce este... De unde /decurge/ caracterul lui neînduplecat”²²¹. Cel căruia i se pare că încarnează Ființa, identificînd-o cu Puterea violentă, are nevoie — și o cere — să fie recunoscut mai ales prin stimă și frică. Concluzia care se impune, arată Sartre, este că Puterea violentă reifică, alienează, „tratează libertatea ca un lucru”²²².

Sartre integrează, printre formele de manifestare a violenței, *minciuna* și *viclenia*. Este de la sine înțeles că minciuna și viclenia sînt violențe, pentru că „...minciuna îndeamnă pe cineva să facă ceea ce vrem să facă sau să nu facă ceea ce vrem să nu facă”²²³. Dar cine minte își ascunde „certitudinea eșecului, căci dacă ar fi pus în prezența realității, așa cum este, acțiunea celui-lalt ar veni împotriva dorinței mele. De aceea îi ascund realitatea”. Scopul minciunii este „*de a fi lăudat*. Dar lauda nu are valoare decât dacă este acordată în mod liber. O laudă adusă sub amenințare cu moartea îl poate satisface pe tiran, pentru că arată că voința a fost frîntă...”.

Sartre pune întrebarea: „De ce să nu spunem *adevărul* pentru a obține *adevărul*? Pentru că el riscă să fie rău interpretat, de aici neîncrederea în celălalt: el este o libertate minoră și demonică; trebuie să i se răpească libertatea de apreciere...”²²⁴. Concluzia analizei minciunii și înșelăciunii este că prin ele avem în față „aproprierea libertății și refuzul realității-umane-în-lume, făcînd ca ea să fie strivită de lume...”²²⁵. Cu alte cuvinte, violența este alienarea celui-lalt și totodată mărturia propriei neputințe, a falsei forțe, a eșecului mascat.

Și actele tiranului exprimă o libertate. Dar cum Sartre nu exaltă *libertatea ca atare*, el o confruntă cu libertatea *celorlalți*; criteriul său valoric nu este numai „omul ca fondator al libertății”, nu individul care își dovedește libertatea prin alienarea celorlalți (Trasymachos la Platon)²²⁶. După cum s-a văzut, faptul că *este*, nu-i suficient pentru a-i acorda tiranului vreun merit. Sartre ajunge, pe căile sale proprii, la definiția clasică a Valorii. „Valoarea nu este exigență de a fi, nici dreptul de a fi: ea este de un tip diferit... Ea este indicarea optimistă a unui a-fi-dincolo-de-a-fi și depășire a tuturor

²²⁰ Id., p. 195.

²²¹ Id., p. 196.

²²² Id., p. 202.

²²³ Id., p. 203.

²²⁴ Id., p. 207.

²²⁵ Id., p. 208.

²²⁶ Cf. C. I. Gulian, *Axiologie și istorie*, cap. Platon.

depășirilor, care: 1) nu este afectată cîtuși de puțin, în modul ei de a fi și în pretenția ei de a fi, de ansamblul existențelor (*l'ensemble des êtres*); 2) Această ființă /a Valorii/ este cu însumi din unghiul de vedere al lipsei”²²⁷.

Aici Sartre nu ia în considerare originea obiectivă social-istorică a Valorilor, ci latura subiectivă, *tot atît de importantă*, pe care o luminase și Platon în analiza erosului: pentru conștiință, Valoarea este ceea ce o întregeste: „...cu o întrevăd... ca sens dincolo de Ființă”; „nu pot realiza valoarea care nu se înfățișează ca fiind realizabilă, dar pot să-mi realizez țelul meu în perspectivă că această realizare va fi fundamentul apariției valorii ca absolut”²²⁸. Dar dialectica raportului dintre conștiință valorică și Valoare nu se încheie, căci dacă din punctul de vedere al conștiinței, „valoarea este marginală, ea este întotdeauna ceea ce nu poate fi vizat în chip direct”. Totuși, ea este „ceea ce dă sens Țelului pe care mi-l propun în chip direct; ea nu este țelul, ci fundamentul țelului”.

Spre deosebire de Scheler și Nicolai Hartmann, Sartre consideră că nu putem viza *direct* Valorile, argumentînd că procesul (din unghiul de vedere al conștiinței) este indirect. Totodată, filosoful francez insistă asupra priorității țelurilor noastre asupra Valorii, „...de care nu sînt responsabil”. Dar esențială este concluzia lui Sartre: „...Valoarea nu poate fi niciodată intuită concret decît pe fondul țelului. Ea se dezvăluie întotdeauna ca un dincolo optimist, care îmi obsedează țelurile” (în analiza violenței, definită ca încarnare a Ființei, ca maximală cantitate a ceea ce este, Sartre vede un *realism pesimist*). Dialectica țel-valoare se încheie cu o apologie a Valorii: „ea este lumea ideală și familiară, care trebuie să se încarneze în Ființă prin fuziunea omului cu țelurile sale. Iar în ce privește tipul ontic al Valorii, el nu este *ființă* și nici *existență*, ci este însăși *idealitatea*”. Acum existența (conștiința) nu mai este opusă esențelor, ci dimpotrivă, prin realizarea valorică, avem în față „perpetua legătură dintre esență și existență”.

Ca și în *L'Être et le Néant*, Sartre nu șovăie să se afirme ca platonician: „...valoarea are structura *eidos*-ului platonician: este o ființă care își dă ființă, pentru că este gîndită...”²²⁹. Și mai categoric, în limbaj sartreian: „1) ea fiind un Dincolo al tuturor depășirilor, această transcendență... nu poate fi totuși depășită. Aceasta-i iritant în Valoare: pare să indice că este depășibilă și în același timp... este întotdeauna dincolo de orice depășire posibilă... De îndată ce o numesc, o constitui ca un obiect depășibil în lume: Frumosul, Binele etc., noblețea, virilitatea. Dar acest obiect depășibil *nu mai este* valoare, bă chiar nu mai este nimic altceva decît un cuvînt”. Din perspectivă libertății, Valoarea este *țel*, promisiune, așteptare, „...și îmi dă vertij și angoasă în fața răspunderii mele; fiind ceea ce îmi lipsește, este dezirabilă în sfîrșit, întrucît ca este eu venind spre mine pe fundalul idealității, ea este obiect al iubirii și entuziasmului”.

Această pagină platoniciană nu reprezintă însă încheierea dialecticii Libertate-Valori. Platon și alți filosofi greci nu cunosc sentimentul modern al individualistului, care se teme, în cele din urmă, că și-ar știrbi libertatea, supunîndu-se Normelor. De aici dilema: dacă mă supun lor, îl recunosc pe Celălalt (sau Altul) mă pierd; dacă nu mă supun, de fapt: dacă nu realizez obiectivarea, pierd valorile. De aceea nu-i de mirare că, după o astfel de profesie de credință platoniciană, Sartre mai poate vorbi despre o „alienare” a

²²⁷ Id., p. 259.

²²⁸ Id., p. 260.

²²⁹ Id., p. 261.

libertății în fața valorilor. Sartre nu-și pune problema originii obiective a valorilor și nu poate accepta nici imperativul (*le Devoir*), care este modul ontic al valorilor (N. Hartmann). Sartre recunoaște că valoarea este „ceea ce face ca omul să fie întotdeauna mai mult decât omul”²³⁰, dar vrea să o disocieze de *obligație* sau *imperativ*, care îi apare ca un risc al știrbirii libertății: „... realizarea țelului, în obligație, este alienarea pentru mine însumi. Dacă trebuie să spun Adevărul, nu este pentru ca Adevărul să vină pe lume prin mine, ci pentru Adevărul însuși”²³¹.

De-a lungul a multor pagini despre libertate-datorie, Sartre desfășură o amețitoare dialectică, dar care nu poate fi nesocotită într-o Axiologie menită să păstreze simultan conștiința valorică și imperativul. Eroarea lui Sartre constă în menținerea tezei despre caracterul neobiectiv al exigenței, obligației, datoriei: „...ele vin la mine prin Celălalt”. Dar acest termen este derutant, fals, în contradicție cu tot ceea ce ne învață etnologia, sociologia și psihologia socială: datoria nu o dictează un individ (decît în cazul tiranului), ci acel *Noi*, despre care a vorbit Sartre însuși în lucrarea sa anterioară, acea „representare colectivă și obiectivă”, la care participă fiecare „pentru sine”, adică fiecă individual. Deși Hegel este filosoful cel mai des citat în *Caiete* (de peste o sută de ori, față de cele nouă referitoare la Heidegger și trei citări referitoare la Husserl), Sartre uită paginile definitorii pe care le-a scris Hegel despre *obiectivare* în geniala carte *Fenomenologia spiritului*²³².

Ni se pare de prisos să continuăm analiza contradicțiilor lui Sartre pe această temă; mai important este faptul că la filosoful francez, atît în teorie, cît și în practica lui de scriitor, critic literar, publicist, activitate politică etc. „domină suflul libertății —, dar nu numai prin apărarea persoanei, ci și prin denunțarea și atacarea *alienării*”.

3. Critica alienării

În schița de plan a unei „morale ontologice”, după primul punct, care urma să fie „existența ca alegere a ființei și lipsă de ființă” (de valoare, după cum s-a văzut), în punctul al doilea, Sartre prevedea să trateze „în special *alienarea*, care este aspectul social al reificării”²³³. Sartre reamintește teza sa despre *istorie și valori*: Morala implică Istoria (este imposibilă o morală, fără o acțiune sistematică asupra situației). În același fragment, alienarea este definită drept „păcatul originar”, iar *adevărată* morală (concretă) este: „de a pregăti domnia țărilor printr-o politică revoluționară”.

În numeroase pagini, Sartre face analiza opresiunii, în care primează exemple contemporane (capitalismul american, discriminarea rasială etc.). „Cînd o societate creează un sistem de valori, o cultură, bunuri, și cînd le interzice unora dintre membrii ei de a participa la această cultură, de a voi aceste valori”²³⁴, fenomenul acesta este pilda primară a opresiunii, a alienării. Și nu este vorba numai de o interdicție culturală, valorică: „Este opresiune, cînd o clasă sau un grup de indivizi se află într-o situație materială greu de suportat și nu pot să o schimbe din cauza voinței neîngrădite a altora”²³⁵.

²³⁰ Id., p. 262.

²³¹ Id., p. 263.

²³² Asupra importanței deosebite a acestei analize am atras atenția în *Metodă și sistem la Hegel*, I, 1957.

²³³ Sartre, *op. cit.*, p. 484—485.

²³⁴ Id., p. 392.

²³⁵ Id., p. 393.

libertății în fața valorilor. Sartre nu-și pune problema originii obiective a valorilor și nu poate accepta nici imperativul (*le Devoir*), care este modul ontic al valorilor (N. Hartmann). Sartre recunoaște că valoarea este „ceea ce face ca omul să fie întotdeauna mai mult decât omul”²³⁰, dar vrea să o disocieze de obligație sau imperativ, care îi apare ca un risc al știrbirii libertății: „... realizarea felului, în obligație, este alienarea pentru mine însumi. Dacă trebuie să spun Adevărul, nu este pentru ca Adevărul să vină pe lume prin mine, ci pentru Adevărul însuși”²³¹.

De-a lungul a multor pagini despre libertate-datorie, Sartre desfășură o amănunțită dialectică, dar care nu poate fi nesocotită într-o Axiologie menită să păstreze simultan conștiința valorică și imperativul. Eroarea lui Sartre constă în menținerea tezei despre caracterul neobiectiv al exigenței, obligației, datoriei: „...ele vin la mine prin Celălalt”. Dar acest termen este derutant, fals, în contradicție cu tot ceea ce ne învață etnologia, sociologia și psihologia socială: datoria nu o dictează un individ (decît în cazul tiranului), ci acel Noi, despre care a vorbit Sartre însuși în lucrarea sa anterioară, cea „representare colectivă și obiectivă”, la care participă fiecare „pentru sine”, adică fiecare individ. Deși Hegel este filosoful cel mai des citat în *Caiete* (de peste o sută de ori, față de cele nouă referitoare la Heidegger și trei citări referitoare la Husserl), Sartre uită paginile definitorii pe care le-a scris Hegel despre obiectivare în geniala carte *Fenomenologia spiritului*²³².

Ni se pare de prisos să continuăm analiza contradicțiilor lui Sartre pe această temă; mai important este faptul că la filosoful francez, atît în teorie, cît și în practica lui de scriitor, critic literar, publicist, activitate politică etc. „domină suflul libertății —, dar nu numai prin apărarea persoanei, ci și prin denunțarea și atacarea alienării”.

3. Critica alienării

În schița de plan a unei „morale ontologice”, după primul punct, care urma să fie „existența ca alegere a ființei și lipsă de ființă” (de valoare, după cum s-a văzut), în punctul al doilea, Sartre prevedea să trateze „în special alienarea, care este aspectul social al reificării”²³³. Sartre reamintește teza sa despre istorie și valori: Morala implică Istoria (este imposibilă o morală, fără o acțiune sistematică asupra situației). În același fragment, alienarea este definită drept „păcatul originar”, iar adevărata morală (concretă) este: „de a pregăti domnia telurilor printr-o politică revoluționară”.

În numeroase pagini, Sartre face analiza opresiunii, în care primează exemple contemporane (capitalismul american, discriminarea rasială etc.). „Cînd o societate creează un sistem de valori, o cultură, bunuri, și cînd le interzice unora dintre membrii ei de a participa la această cultură, de a voi aceste valori”²³⁴, fenomenul acesta este pilda primară a opresiunii, a alienării. Și nu este vorba numai de o interdicție culturală, valorică: „Este opresiune, cînd o clasă sau un grup de indivizi se află într-o situație materială greu de suportat și nu pot să o schimbe din cauza voinței neîngrădite a altora”²³⁵.

²³⁰ Id., p. 262.

²³¹ Id., p. 263.

²³² Asupra importanței deosebite a acestei analize am atras atenția în *Metodă și sistem la Hegel*, I, 1957.

²³³ Sartre, *op. cit.*, p. 484—485.

²³⁴ Id., p. 392.

²³⁵ Id., p. 393.

Despre cartea pe care o analizăm din unghiul de vedere tematic pe care îl urmărim, Sartre însuși scria: „Aceste texte rămân neîncheiate, așa cum sînt: obscure pentru că formulez idei care nu sînt, toate, duse pînă la capăt. Îi va reveni cititorului să interpreteze unde m-ar fi putut duce” (*Situations*, X, 1975).

Este inutil să căutăm la Sartre (sau să-i cerem) o „consecvență” căreia gânditorul francez îi opunea nevoia căutării continue și a continuei depășiri. „Traversind” prin contradicții, reveniri, reticențe, ocolișuri, suspensii etc., gândirea axiologică a lui Sartre ne oferă, după cum s-a văzut, puncte de reper decisive, care pot fi schițate în linii mari: de la istorie la valori, prin reliefaarea momentului istoric - concret (situația). Dar Sartre apără totodată energic, prin analize subtile, rolul persoanei, al libertății, față de tot ceea ce ar putea-o amenința sau știrbi. Drumul este de la un eu temător față de căderea posibilă, îndărăt, în Ființă (*l'en-soi*) spre un „eu merou deschis”, care se depășește prin obiectivare. Acum, după nejustificata reticență față de obiectivare (semnalată mai sus), Sartre declară: *Ego*, „...prin autenticitate, poate și trebuie să-și asume transformarea obiectivă de sine însuși și prefacerea sa în destin. *Ego există pentru a se pierde: aceasta-i dăruirea*”²³⁶. Împăcarea cu destinul este generozitatea. Într-o societate fără sfîșieri poate fi și iubirea „adică proiectul /bazat/ pe încrederea și libertățile valorizate ca atare și voite ca atare, reiau și transformă opera mea, și deci Ego-ul meu, care atunci se pierde în dimensiunea absolută a libertății”²³⁷.

Deși figurează la finele cărții ca anexă, fragmentul de care urmează să ne ocupăm (p. 573—579) datează din 1945. Ni se pare demn de relevat faptul că la acea dată, Sartre era preocupat de o dialectică atemporală a raportului dintre „Binele și subiectivitatea” (titlul fragmentului). Merită subliniat faptul că în acest fragment, Sartre acceptă identitatea (sau coincidența) dintre *valoare și imperativ*: „Binele trebuie făcut”²³⁸. În perspectiva aceasta imperativă, Binele este definit drept „însuși tipul transcendenței, adică Binele se prezintă ca ceea ce trebuie determinat ca realitate obiectivă prin efortul unei subiectivități. Binele este în mod necesar /ceva/ spre care noi ne transcendem”.

Singura obiecție a lui Sartre este: să nu înțelegem Binele în afara unei subiectivități care acționează; dar „el este totuși dincolo de această subiectivitate”²³⁹. Reiese că deși se declără „antiplatonician”, pentru că nu acceptă o valoare în sine desprinsă de actul care o realizează, deși subliniază că „prin efort mi se dezvăluie relația dintre subiectivitate și Bine”, concluzia lui Sartre este o expresie a *obiectivării*: „... subiectivitatea își află sensul în afara ei...”. Ceea ce nu înseamnă o negare (nedialectică) a sinelui, a realității umane. Căci ulterior, tot în *Caiete*, Sartre va aprecia dialectica raportului dintre interesul general și interesul particular, dialectică descoperită de Hegel²⁴⁰.

Setea de absolut (sau de valori) este riguros integrată în *Istorie*: „Absolutul nu este punctul de vedere al lui Dumnezeu asupra Istoriei, absolutul este chipul în care fiecare om și fiecăre colectivitate își trăiește istoria sa”. Renunțînd la absolutul transcendent „nu cădem în relativism, ci îi redăm omului valoarea lui absolută”²⁴¹. Realizarea de sine, abolirea (dar nu defini-

²³⁶ Confruntă această formulare cu titlul cărții autobiografice a lui Ardié Gide: *Si le grain ne meurt...*. Gide își lua titlul cărții sale din *Biblie*: „Dacă sămînța nu moare, ea nu va rodi...”.

²³⁷ Id., p. 433.

²³⁸ Id., p. 573.

²³⁹ Id., p. 574.

²⁴⁰ Id., p. 435.

²⁴¹ Id., p. 437.

tivă) a ceea ce ne lipsește (*le Manquant*) se petrece în Istorie, prin *acțiuni*, dar nu ferită de eșec, în sensul transformării lumii, împreună cu care totodată ne transformăm și noi. Între noi și Celălalt, Sartre vede o reconciliere posibilă și necesară întrucât Celălalt nu mai reprezintă un conflict cu o forță străină, ci poate fi garantarea reciprocă a libertăților creatoare. Sartre ajunge chiar, fără să reamintească de Kant, să descopere în Valoare „scopul meu pentru celălalt”.

Sub toate fațetele, morala „ontologică” duce spre axiologie, ceea ce face ca termenii „morală ontologică” să apară ca o *contradicție in adjecto*: „Omul este ființa care are a fi pentru a da un sens Ființei”²⁴². Și ceea ce-i valabil pentru individ este un postulat axiologic și pentru societate: „Societatea se definește prin viitorul ei, dar acest viitor este definit de către societate însăși”²⁴³. Calca realizării valorilor sau a viitorului în istorie — fie a individului, fie a colectivității — este abolirea alienărilor, căci *alienarea*, după cum s-a văzut, este pentru Sartre „păcatul originar” al Istoriei. Aici apare a doua negare a punctului de plecare ontologic. Căci poziția ontologică este contemplarea Ființei, sesizarea categoriilor și modurilor ontice (la Aristotel, la Hegel sau la Nicolai Hartmann). Sartre respinge însă contemplarea: „...nu prin contemplare ni se va dezvălui Ființa ca fiind înzestrată cu sens, ci prin efort..., adică prin acțiune. A acționa înseamnă să-ți propui un scop care este realizabil, care va fi înscris în lume... În esență, acționăm *pentru ca* Ființa să aibă un sens, — acesta-i scopul tuturor scopurilor. A acționa și a reuși înseamnă a dovedi că Ființa are un sens și totodată că omul are un sens”²⁴⁴.

★

Într-o lucrare care are ambiția să cuprindă nu numai judecarea activității social-politice, dar și a celei filosofice, V. von Wroblewsky nu găsește altceva de spus despre filosofia lui Sartre, decât că „...oglindește mai ales situația... păturilor de intelectuali mic-burghezi, care se simt amenințați în existența lor”²⁴⁵... Viziunea umanistă cuprinzătoare a lui Sartre, care și-a căpătat o expresie teoretică însuflețită și este o viguroasă și originală contribuție la axiologia veacului XX, nu există pentru acest interpret. Marele gânditor și scriitor francez, care și-a confruntat necruțător punctul de plecare fenomenologic cu impactul istoriei contemporane, este aruncat în trecut: „Sartre rămâne la nivelul socialismului premarxist”²⁴⁶...; ba chiar, nu se sfiește să adauge autorul într-un capitol final, pretențios intitulat *Bilanț*: „...în cele din urmă angajamentul său este îmbibat de... morala creștină”.

Astfel de caracterizări, nu numai mărginite, dar și de stridentă falsitate, sînt dezmințite de axiologia ateistă a lui Sartre, al cărei centru este omul „divin”. Dacă rezervele față de Sartre își au locul într-o discuție asupra meandrelor activității și ideologiei lui politice, axiologia sa, pe care am încercat să o reconstruim, ilustrează procesul semnificativ al obiectivării conștiinței în fața Valorilor, sub impactul Istoriei.

²⁴² Id., p. 464.

²⁴³ Id., p. 482.

²⁴⁴ Ibidem, p. 502.

²⁴⁵ V. von Wroblewsky, *Jean-Paul Sartre. Theorie und Praxis eines Engagements* Berlin, R.D.G., 1977, Akademie-Verlag, p. 12.

²⁴⁶ Ibidem, p. 122.

IV. APORTUL ISTORIST ÎN TEORIILE SOCIOLOGICE

PROBLEMA VALORILOR CA PROBLEMĂ IMPLICITĂ ÎN SOCIOLOGIA CULTURII

Valoarea nu este identică nici cu „cultura”, nici cu „istoria civilizației”. Punînd în fruntea capitolului de față paragraful despre „întreținerea”, iar nu „identificarea” dintre cultură (sau „civilizație”) și valoare, năzuim să preîntîmpinăm două lucruri: 1) să parăm o eventuală părere despre identificarea sociologiei culturii (sau a ramurilor ei) cu axiologia, adică să excludem din capul locului ideea că sociologia culturii ar putea rezolva problematica axiologică; 2) să excludem părerea curentă, justificată în vorbirea zilnică, dar nu teoretic, după care „cultura” înseamnă implicit „valoare”.

1. A căuta și a analiza *declanșarea* valorilor unei societăți într-o anume epocă sau perioadă istorică este sarcina sociologiei istorice sau a istoriei sociale, care se preocupă de *rădăcinile sau baza* unei culturi a unei ramuri a culturii (morala, religia, arta, gîndirea). Dar numai atît și nu mai mult.

Cît este de necesară analiza *rădăcinilor* social-istorice a fenomenelor morale sau estetice, religioase sau teoretice o dovedesc înseși apariția și dezvoltarea acestor ramuri ale sociologiei culturii, inclusiv a acelor lucrări de etnologie, care se ocupă de integrarea religiei, artei, gîndirii primitive în contextul social al societăților tribale omogene sau stratificate („simple” sau „complexe”).

Dar acest aport prețios al etnologiei și sociologiei nu trebuie înțeles cîtuși de puțin ca fiind îndreptat *împotriva* axiologiei ca atare, pentru că nu i se poate substitui, axiologia avînd un alt obiect, un alt scop de împlinit.

Cine urmărește o astfel de substituie, cade în erorile *sociologismului*, erori pe care nu vrem să le reedităm și care pot fi evitate, atunci cînd considerăm la fel de necesare și completîndu-se între ele, rezultatele analizei fenomenologice a valorilor cu rezultatele sociologiei faptelor de cultură (sau „operelor de civilizație” — Gurvitch).

La rîndul ei, o fenomenologie a valorilor (eventual o „psihologie a valorilor”), care vrea să absoarbă fenomenul complex al valorii în conștiință, rămîne în aer, se situează pe pozițiile unui idealism obiectiv asocial și an-istoric („etica valorilor”), care nu rezistă confruntării cu istoria culturii.

Sociologul care caută numai „corespondența” unor valori cu un grup social, o castă, clasă etc. sau „determinarea” socială a valorilor în evoluția socială neglijează ceea ce se petrece în conștiința umană. Este dreptul sociologului sau etnologului (de exemplu Lévi-Strauss) să nu vrea să facă psihologie sau să nu se intereseze de disocierea fenomenologică a trăirilor, dezideratelor, aspirațiilor, resentimentelor, a exaltării sau a disprețului, a întregii game de emoții și stări afective. Dar faptul că un astfel de sociolog sau etnolog nu se

interesează de diferite laturi ale unui fenomen, nu reduce complexitatea fenomenului. Căci există și etnologi de seamă (Malinowski, Mauss, Lechnardt etc.) care s-au interesat foarte mult de psihologia socială. Totodată, în problema valorilor concrete, dacă ne lipsim de analiza fenomenologică sau structurală a operei de artă, de pildă, nu vom putea înțelege nici *specificul* valorii estetice, în general (față de specificul valorii gândirii sau a actului moral), nici specificul uneia sau alteia din operele de artă. La rândul lor însă, lipsindu-se de rădăcinile social-istorice ale unui stil sau ale unui curent artistic, pe care ni le arată analiza sociologico-istorică, cei care împing autonomismul până la desprinderea unui fapt de cultură din istoria culturii nu vor putea explica niciodată de ce și cum a putut să apară, să continue sau să dispară o anumită concepție despre artă, un anumit mod de a înțelege arta ca *răspuns* la problemele de viață, care s-au ridicat în fața artistului și a publicului său. O serie de esteticieni și istorici ai artei marcanți (Worringer, Dvorak, Wölfflin, Panovsky, Hamann etc.) au căutat să integreze evoluția artelor plastice în „istoria spiritului” sau în „viziunile despre lume” (Hermann Nohl, Lukács, Goldmann). Dar aceste viziuni înseși sunt determinate de *atitudini* sau sunt *răspunsuri* la *problemele existențiale* ale unui întreg grup social (societăți, castă, clan) deși reprezentate prin personalități creatoare.

2. Echivocația sau identificarea cultură = valoare ni se pare permisă și justificată doar în limbajul cotidian. De îndată ce trecem la o analiză teoretică, practică de altfel de către istoricii literaturii, artei, filosofiei etc. — ne dăm seama că în cultura unei epoci sau a unei societăți sau clase există *atât valori, cât și nonvalori*. Istoricul literaturii sau filosofiei *practică* această distincție de la creator la creator sau de la operă la operă.

EMILE DURKHEIM

[1. Poziția teoretică despre „ideal”

Lui Durkheim, pe lângă rolul pe care l-a jucat în autonomizarea sociologiei, îi revine meritul schițării unui program de cercetări („fiziologia socială”), care este acoperit de fapt prin sociologia culturii și implicit a valorilor.

Durkheim a deschis orizonturi noi sociologiei religiei, moralei și cunoașterii. Deși înșiși discipolii sau admiratorii săi (Bouglé, Gurvitch) au detectat elementele spiritualiste ale sociologiei lui, este incontestabil că Durkheim a îmbogățit sociologia culturii cu probleme, puncte de vedere și noțiuni noi, ca, de pildă, categoria „conștiinței colective”. Ideile lui Durkheim au fost și au rămas fertile, stimulând discuția și cercetarea și în zilele noastre. În ultimele două decenii s-au retipărit principalele sale lucrări și o antologie.

După Gurvitch și Filloux, reconstituirea concepției despre societate a lui Durkheim s-ar putea împărți în trei paliere. Primul, la bază, ar cuprinde *volumul, densitatea și distribuția populației, organizarea teritorială, edificiile, căi de comunicație, instrumente tehnologice (mașini etc.)*. Al doilea nivel ar cuprinde *reguli și norme neinstituționalizate*, care se exprimă în formulele dreptului, normele moralei, dogmele religioase, formulele politice și economice, definițiile rolurilor profesionale etc., precum și reguli și norme instituționali-

interesează de diferite laturi ale unui fenomen, nu reduce complexitatea fenomenului. Căci există și etnologi de seamă (Malinowski, Mauss, Lechnardt etc.) care s-au interesat foarte mult de psihologia socială. Totodată, în problema valorilor concrete, dacă ne lipsim de analiza fenomenologică sau structurală a operei de artă, de pildă, nu vom putea înțelege nici *specificul* valorii estetice, în general (față de specificul valorii gândirii sau a actului moral), nici specificul unciă sau alteia din operele de artă. La rândul lor însă, lipsindu-se de rădăcinile social-istorice ale unui stil sau ale unui curent artistic, pe care ni le arată analiza sociologico-istorică, cei care împing autonomismul până la desprinderea unui fapt de cultură din istoria culturii nu vor putea explica niciodată *de ce și cum* a putut să apară, să continue sau să dispară o anumită concepție despre artă, un anumit mod de a înțelege arta ca *răspuns* la problemele de viață, care s-au ridicat în fața artistului și a publicului său. O serie de esteticieni și istorici ai artei marcanti (Worringer, Dvorak, Wölfflin, Panovsky, Hamann etc.) au căutat să integreze evoluția artelor plastice în „istoria spiritului” sau în „viziunile despre lume” (Hermann Nohl, Lukács, Goldmann). Dar aceste viziuni înseși sunt determinate de *atitudini* sau sunt *răspunsuri* la *problemele existențiale* ale unui întreg grup social (societăți, castă, clan) deși reprezentate prin personalități creatoare.

2. Echivocația sau identificarea cultură = valoare ni se pare permisă și justificată doar în limbajul cotidian. De îndată ce trecem la o analiză teoretică, practică de altfel de către istoricii literaturii, artei, filosofiei etc. — ne dăm seama că în cultura unei epoci sau a unei societăți sau clase există *atât valori, cât și nonvalori*. Istoricul literaturii sau filosofiei *practică* această distincție de la creator la creator sau de la operă la operă.

EMILE DURKHEIM

[1. Poziția teoretică despre „ideal”

Lui Durkheim, pe lângă rolul pe care l-a jucat în autonomizarea sociologiei, îi revine meritul schițării unui program de cercetări („fiziologia socială”), care este acoperit de fapt prin sociologia culturii și implicit a valorilor.

Durkheim a deschis orizonturi noi sociologiei religiei, moralei și cunoașterii. Deși înșiși discipolii sau admiratorii săi (Bouglé, Gurvitch) au detectat elementele spiritualiste ale sociologiei lui, este incontestabil că Durkheim a îmbogățit sociologia culturii cu probleme, puncte de vedere și noțiuni noi, ca, de pildă, categoria „conștiinței colective”. Ideile lui Durkheim au fost și au rămas fertile, stimulând discuția și cercetarea și în zilele noastre. În ultimele două decenii s-au retipărit principalele sale lucrări și o antologie.

După Gurvitch și Filloux, reconstituirea concepției despre societate a lui Durkheim s-ar putea împărți în trei paliere. Primul, la bază, ar cuprinde *volumul, densitatea și distribuția populației, organizarea teritorială, edificiile, căi de comunicație, instrumente tehnologice (mașini etc.)*. Al doilea nivel ar cuprinde *reguli și norme neinstituționalizate*, care se exprimă în formulele dreptului, normele moralei, dogmele religioase, formulele politice și economice, definițiile rolurilor profesionale etc., precum și reguli și norme instituționali-

zate ale domeniilor mai sus citate: modele comune, obiceiuri și credințe colective.

Cel mai interesant din punct de vedere axiologic este al treilea palier, cel al *representărilor colective*. Ele ar subsuma: 1) valori sociale, idealuri, colective, opinii, reprezentări pe care societatea și le face despre ea însăși, legende, mituri, credințe religioase; 2) curente libere „efervescente”, ideatică colectivă creatoare; valori și reprezentări.

Deși Durkheim nu a tratat separat, ca problemă de-sine-stătătoare, problema valorii, prin reflecțiile lui despre idealul moral și lucrarea despre „formele elementare ale vieții religioase”, el a atins în mod inevitabil problematica axiologică.

În pofida criticilor care se pot aduce astăzi teoriei lui Durkheim despre esența și originea religiei (teorie care nu corespunde complexității faptelor descoperite de etnografie și istoria religiilor între timp), Durkheim a pus problema teoretică a rolului și funcției religiei (în societățile arhaice), a atras atenția asupra bazei sociale și colective a totemismului și în general a riturilor și jertfelor, a simbolurilor și reprezentărilor religioase tribale. El a arătat pe drept că religia nu este o „iluzie”, cum credeau iluminiștii, dar a ajuns la teza oronată despre religie ca rădăcina a tuturor formelor culturii arhaice, ignorând numeroasele ei aspecte pragmatic-raționale sau axiologice.

Durkheim nu s-a mulțumit să susțină că idealurile reprezintă „stări ale colectivității”, iar nu inițiative singulare. Durkheim a văzut foarte clar o teză de bază a psihologiei moderne (teză enunțată de Marx), și anume, faptul că în om coexistă... două ființe: o ființă individuală, care își are baza în organism, ...și o ființă socială, care reprezintă în noi cea mai înaltă realitate, — pe plan intelectual și moral — pe care o putem cunoaște prin observație: „societatea”¹. Trebuie subliniat să sociologul francez era departe de utilitarismul plat, căci el scrie mai departe: „Această dualitate a naturii noastre are drept consecință... ireductibilitatea idealului moral la mobiluri utilitare...”. În măsura în care vrea „... individul se depășește pe sine însuși, atît cînd gîndește, cît și cînd acționează” (*ibidem*).

Pe Durkheim îl preocupau, în primul rînd, categoriile gîndirii, dar străduindu-se să le arate nu numai originea, ci și *valoarea* de „unelte” ale cunoașterii, el subliniază că „din faptul că ideile de timp, spațiu, gen, cauză, personalitate sînt construite ca elemente sociale, nu trebuie să conchidem că ele ar fi lipsite de orice valoare obiectivă”². Și ca să înțelegem cum s-au acumulat categoriile în istoria gîndirii și cum a servit tezaurul acumulat în istoria civilizației, nu în noi trebuie să privim, „ci în afara noastră trebuie să observăm istoria, trebuie să construim o întreagă știință, știință complexă, care nu poate avansa decît în mod treptat...”³. Durkheim prevedea astfel complexitatea, dar și perspectivele, *bazate pe istoric*, ale sociologiei cunoașterii, moralei, religiei și, indirect, a valorilor.

Firește că azi, după ce s-a studiat *realitatea individului* în lumea etnologică (Malinowski, Nippold), considerăm că Durkheim a apăsat prea mult asupra faptului că normele, valorile culturale, îl ajută pe individ să se integreze în societate. Prin teza că normele culturii — morala, religia, cunoașterea etc. reprezintă factori ai integrării sociale, Durkheim a inițiat o idee pe care

¹ E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924.

² Id., p. 26

³ Id., p. 27—28.

funcționalismul a dus-o pînă la capăt (Parsons) declarînd că rolul culturii, implicit al normelor, este numai acela de cimentare a coeziunii sociale. Dar la Durkheim trebuie ținut seama că el se gîndea numai la societățile omogene, care nu cunosc începuturile stratificării, inegalității și exploatării, pe care le-a descoperit antropologia contemporană. Important în problema obiectivității valorii este faptul că lui Durkheim, societatea îi apare din ce în ce mai mult ca „transcendentă” individului. Prin Durkheim, care conchide că „civilizația este datorată cooperării oamenilor asociați și generațiilor succesive, ea este deci o *operă esențialmente socială*” — se dădea o formulare concretă și incontestabilă științifică conceptului hegelian de „spirit obiectiv”, care reprezintă și el izvorul sau baza social-istorică a valorilor pe care tinde să le realizeze individul.

2. Analiza religiei australiene

Marele aport adus axiologiei, aport pe care l-a inaugurat Durkheim în sociologie, a fost acela de a-i combate pe gînditorii care stăruiau în ideea concentrării valorilor în conștiințele individuale. Indiferent de propriile sale limite, relevate și criticate ulterior de către Gurvitch și alți sociologi, Durkheim a deschis calea cercetării raportului dintre societate, grup, clasă etc. și valorile lor juridice, morale, religioase, teoretice. Ceea ce a prilejuit crearea unor ramuri ale sociologiei generale: sociologia moralei, dreptului, cunoașterii, artei, religiei etc.

În *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, noua definiție a societății — „*La société, c'est l'idéal*” — este în același timp sugestivă, dar și neexplicată, din pricina caracterului ei lapidar.

Teza lui Durkheim despre religia primitivă ca „autoadorație” a societății merită mult mai multă atenție decît se crede de obicei, pentru că îndreaptă atenția spre mecanisme care mijlocesc determinismul social atît în ce privește morala, cît și religia și gîndirea. De aceea, cartea lui Durkheim poate fi pe drept socotită ca cea mai fecundă dintre scrierile lui (aprecierile lui Lévi-Strauss, R. Aron, Heinz Maus etc.).

Durkheim nu s-a ocupat însă de formele diferențiate ale religiei în societățile arhaice, de chipul în care se modifică reprezentările religioase în contextul sociopolitic al apariției inegalității, diferențierii de avere și rang etc. În general, trăsătura istorică — deși afirmată de Durkheim în polemica cu Simmel — lipsește în analizele lui concrete. Totodată, Durkheim definește religia ca un „fenomen eminamente social”⁴, iar reprezentările religioase ca produse ale gîndirii colective, predominante în societățile primitive simple, cum sînt cele australiene, pe al cărei studiu s-a bazat Durkheim. El arată că anumite forme ale vieții religioase nu s-au putut forma, nu au putut apare decît în anumite condiții sociale. Așa, de pildă, spre deosebire de totemism, pe care îl rezervă societăților simple, Durkheim a intuit evoluția istorică a religiei în societățile antice: „cultul ancestral nu a putut apărea decît în cadrul societăților avansate ca Egipt, China, cetățile grecești, latine. El lipsește cu desăvîrșire în societățile australiene, în care se găsește forma cea mai

⁴ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, 1925, p. 13 (primă ediție: 1912).

simplă de organizare socială”⁵. Durkheim nu ignora, dar nu ținea seama de faptul că australienii conferă valoare religioasă nu numai „totoșurilor colective”, ci și unor zeități sau chiar Ființe supreme. El introducea însă un principiu de lucru foarte clar, valabil și azi pentru etnologie, pentru sociologia și istoria religiilor: structura socială primitivă înfățișează un tip de reprezentări religioase diferite de cele determinate de structura societății sclavagiste, feudale etc. Ideea lui Durkheim, plastic formulată, după care „fiecare societate își creează zeii săi”, pune în dezbatere o problemă centrală a istoriei și a sociologiei religioase, oferind, totodată, un fir conducător în explicația valorilor religioase și a funcției lor, diferite după contextul social. Totodată, prin explicația sociologică a religiei, dogma despre caracterul înăscut al sentimentului religios era implicit respinsă.

Este adevărat că în *Regulile metodei sociologice*, Durkheim vorbea despre necesitatea *metodei comparate*, opunându-se istorismului, fără să vadă că cele două noțiuni se implică reciproc. Obiecția contra metodei istorice nu era de ordin principial, ci generată de grija și teama că această metodă n-ar fi aplicabilă la acele etape ale istoriei societății, despre care nu avem cunoștințe concrete, ceea ce ne împiedică să demonstrăm, cum „... starea în care se găsește civilizația la un moment dat ar putea să fie cauza determinantă a stării care urmează”⁶. Această obiecție antiistorică a fost însă numai teoretică, pentru că în fapt, mai târziu, după cum s-a văzut, Durkheim va considera istoria drept depozitară a materialului concret pe care se poate baza sociologia religiei, moralei, cunoașterii și a idealurilor. Trebuie adăugat că prin cerința *metodei comparate*, conjugată cu convingerea mai sus exprimată despre istorie ca tezaur de material concret, Durkheim deschidea perspectivele metodei comparativ-istorice, pe care o subliniază puternic sociologi cocontemporani ca Georges Balandier.

Deși nu sînt extinse, ci sînt cuprinse în concluziile la celebra carte despre *Formele elementare ale religiei*, reflecțiile lui Durkheim despre *idealul social* ne arată poziția sa față de problema valorii. Sociologul francez și-a pus problema *obiectivității* valorii, pe care a rezolvat-o prin trimiterea la „vocea colectivității”, care vorbește „în interiorul conștiințelor noastre” (*Détermination du fait social*). El a făcut, după cum s-a văzut, aceea necesară și fundamentală separație între „eul individual” și „eul social”, independent de Freud. Durkheim precizează că afectivitatea (spontaneitatea) noastră, de fapt subiectivitatea, ne face „să fim înclinați spre scopuri individuale, iraționale și imorale”⁷. Asimilind prin educație un ansamblu de reguli, norme, valori, individul resimte o tensiune — dar simultan și posibilitatea opțiunii — între dorințele, gusturile, pornirile eului individual și norme. „Acestea reprezintă societatea, care ne depășește nu numai fizic, dar și material și moral”⁸.

Durkheim a anticipat identitatea dintre *cultură și norme*, pe care avea să o stabilească drept un postulat antropologia contemporană, în frunte cu Lévi-Strauss. Merită subliniat că deși nu trecea la analiza axiologică a deosebirii dintre *valoare și normă*, Durkheim definea formele culturii ca „sisteme de valori” și întrevedea legătura dintre valoare și normă. Concepție pe care o vor con-

⁵ *Ibidem*, p. 86.

⁶ E. Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, București, Edit. științifică, 1974.

⁷ E. Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, Alcan, 1924, p. 128.

⁸ E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924, p. 78.

tinua Marcel Mauss și Georges Gurvitch. Deși folosea noțiunea de „valoare” și a scris un studiu, binevenit la vremea lui (1911), despre *Judecăți de existență și judecăți de valoare*, Durkheim mai utiliza și o formulă mai răspândită în literatura vremii: „forțe morale”, alături de cuvântul tradițional „idealul”.

Trebuie subliniat faptul că, încă înaintea lui Max Scheler, Durkheim a sesizat — fără să se angajeze într-o analiză în profunzime, pe care o va face Scheler — *deosebirea dintre idei și valori*. Durkheim marchează această deosebire, pornind de la valorile religioase; el arată că „cel mai adesea, teoreticienii care au apucat să exprime religia în termeni raționali au văzut în ea, înainte de orice, un sistem de idei”⁹. Or, tocmai această concepție intelectualistă, pe care o va critica Scheler, o contestă și sociologul francez. După el nu ideile, reprezentările (credințele) constituie esențialul, nici riturile, ci ceea ce *simt* oamenii. Durkheim mută deci problema esenței valorii religioase pe tărîmul *afectiv*, pentru că, arată el, oamenii care cred, „simt că adevărata funcție a religiei nu este să ne facă să gîndim, să ne îmbogățească cunoștințele, să adauge reprezentările pe care le datorăm științei (și) reprezentări care au altă origine și alt caracter —, ci să ne facă să acționăm, să ne ajute să trăim”¹⁰ (subl. ns. — C.I.G.). Deși formulată foarte lapidar, este limpede că Durkheim a intuit ideea raportului dintre valoarea religioasă și necesitate; pornind de la valoarea religioasă, el pătrunde cu luciditate în *funcția ei existențială*. Căci pe credincios, arată Durkheim, nu-l interesează dacă este adevărat sau nu că există o ființă supranaturală, ci iluzia pe care i-o dă: „credinciosul care se află în comuniune cu zeul lui nu este numai un om care vede (niște) adevăruri noi ignorate de necredincios, ci un om care *poate* mai mult. El simte în el mai multă forță, — fie pentru a suporta greutățile existenței, fie pentru a le învinge”.

Independent de Söderblom, care, clasificînd religiile, a deosebit tipul religiilor de „mîntuire”, Durkheim a intuit o dualitate de tipuri: religii prin care oamenii au născocit forțe mistice („energii superioare”), care să-i ajute în viață și religii care „salvează”. Credința nu este de natură intelectuală, ci, pe de o parte, relevă un mecanism imaginar, fictiv (imaginarea uneia sau a unor ființe supranaturale), pe de altă parte, constă din cult, care, prin repetarea unor gesturi, acte, prin participarea comunității credincioșilor trezește și menține stări de pace, seninătate, entuziasm etc. „Cultul nu este doar un sistem de semne, care prin credințe se traduce în exterior, ci ansamblul de mijloace prin care el se creează și se recrează”¹¹.

Durkheim enunță în treacăt că religia „a variat la infinit după vremuri...”, dar nu pune problema confruntării religiei australiene cu alte forme sau tipuri de religie. Ceea ce urmărește sociologul francez este să arate că la baza mitologiilor se află societatea, pentru că numai ea poate trezi „sentimente de sprijin, salvare, dependență tutelată”. Cultul mijlocește influența societății, el îi adună pe credincioși și este o expresie a conștiinței colective. Aici plasează Durkheim o idee care a dăunat mult cercetării și valorizării culturii primitive, ideea că „...aproape toate marile instituții sociale s-au născut din religie”¹². Desigur că în 1912, nu exista antropologia socială de teren, antropologii nu inițiaseră încă studiul activităților economice, politice,

⁹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires* etc., p. 594.

¹⁰ Id. p. 595.

¹¹ Id., p. 596.

¹² Id., p. 598.

artistice, a medicinei empirice etc. Întrucît ceea ce urmărim nu este o analiză critică a concepției lui Durkheim despre religia australiană sau despre religie în general, ne întoarcem la chestiunea centrală: definirea idealului (valorii).

• *Împotriva apriorismului*, Durkheim nu admite capacitatea individului de a idealiza, de a se înălța la nivelul axiologic, decît doar după ce a deprins acest lucru de la societate. Valoarea religioasă îi servește lui Durkheim drept punct de plecare, pentru că „idealizarea sistematică este o caracteristică esențială a acestor religii”¹³. Omul, spre deosebire de animal, are capacitatea „de a concepe idealul și de a adăuga realului” (*ibid.*). Sacralul este „adăugat realului”. A explica *idealizarea* religioasă înscamnă pentru Durkheim a găsi cheia oricărei idealizări. El nu-și dă seama că imaginarea unor ființe ideale sau cu puteri supranaturale n-are nimic comun cu idealul moral sau estetic. De aceea, el se grăbește să tragă concluzia că numai „viața colectivă, cînd ajunge la un anumit grad de intensitate, trezește gîndirea religioasă, pentru că determină o stare de efervescență care schimbă condițiile activității psihice”¹⁴. În starea de emotivitate, surescitare, exaltare, individul se simte ca transformat. Totodată, el transferă sau proiectează asupra unor ființe imaginare puteri excepționale, care nu intră în experiența obișnuită a lumii reale, în care se petrece viața lui profană. El adaugă o altă ființă care, într-un sens, nu există decît în gîndirea lui, dar căreia îi atribuie „... un fel de demnitate mai înaltă... este o lume ideală” (*ibidem*).

Desigur, repetăm, soluția pe care o oferă Durkheim este în același timp justă și prea generală, grevată totodată de faptul generalizării religiei (australiene). Așa, de pildă, nu se poate trece peste faptul că Durkheim n-a sesizat specificul religiei primitive față de alte religii față de care (după părerea noastră relevă o mai mică alienare, pînă cînd apare alienarea socială) lipsește ideea perfecției și atotputerniciei divinităților etc.¹⁵. Apoi: idealul religios, care este definit ca fictiv, „supraetajat” realului, nu se potrivește cu valoarea etică, estetică și teoretică etc.

Rămîne însă pe deplin valabilă *scoaterea valorilor din sfera conștiinței individuale, plasarea lor într-un context social concret, schițarea concepției funcției valorilor într-o societate dată* etc.

Durkheim avea dreptate să afirme că „formarea unui ideal nu constituie un fapt ireductibil care scapă științei —, el depinde de condiții pe care le poate atinge observația, el este un produs natural al vieții sociale” (*ibidem*). Durkheim adaugă o formulare sugestivă: societatea reală are nevoie de societatea ideală, ea se stimulează pe sine însăși prin valorile spre care aspiră și normele pe care și le impune.

Durkheim a ignorat conflictul dintre valori și nonvalori pe care avea să-l reliefeze Nicolai Hartmann, întrucît sociologul francez susținea că atunci cînd societatea se simte sfîșiată între tendințe contrarii, ele n-ar izbucni între ideal și real, ci „doar între idealuri diferite”. Dar Durkheim a aruncat întrebară, la care avea să încerce să răspundă în parte Bouglé „... de unde vine [faptul] că idealurile evoluează?”.

¹³ Id., p. 602.

¹⁴ Id., p. 603.

¹⁵ Cf., C. I. Gulian, *Originile umanismului și ale culturii*, 1967, cap. III.

Alături de Durkheim, Max Weber poate fi socotit ca întemeietorul unei ramuri a sociologiei culturii destul de bine dezvoltată în veacul al XX-lea: sociologia religiei. După Bendix, trei probleme importante pot fi considerate ca axiale în scrierile lui Max Weber (în acest domeniu): 1) influența ideilor religioase asupra eticii cotidiene și a atitudinii economice a oamenilor; 2) influența structurilor și categoriilor sociale (*Stände*) asupra concepțiilor religioase; 3) determinarea specificului religiozității occidentale în comparație cu cea orientală¹⁶.

1. Poziția teoretică în analiza eticii protestante

Bazându-se mai ales pe lucrarea clasică a lui Max Weber *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1904), unii interpreți au crezut că această lucrare reprezintă o „replică” polemică la adresa marxismului. Dar în expunerea pe deplin obiectivă a lui Bendix se arată că Weber „a subliniat fundamentul social al acțiunii sociale, întocmai ca și Marx”¹⁷. În altă parte, Bendix precizează că Max Weber n-a ținut nicidecum să explice geneza capitalismului prin etica protestantă, ci doar să arate rolul sau influența ideii de datorie (*Pflicht*) asupra accelerării dezvoltării economice în Apus. După cum mărturisea însuși Weber, el nu voia cîtuși de puțin să înlocuiască o interpretare materialistă unilaterală a istoriei culturii printr-o alta spiritualistă, tot atît de unilaterală. „Ambele sînt la fel de posibile...”¹⁸, scrie el (repetînd aproape textual formularea lui Engels (din *Scrisoarea către Conrad Schmidt*), subliniind astfel interacțiunea dintre interesele materiale și ideale¹⁹.

Weber a contribuit decisiv la explicația sociologică a valorilor în sfera religiei și eticii. Și aceasta este o contribuție de seamă, în ciuda unor teze sau concepte discutabile, așa cum arată chiar admiratori neîndoieelnici ai sociologului și filosofului german. Nu putem să subscriem la judecata severă a lui Gurvitch, care afirmă că la Max Weber predomină „concepții spiritualiste”, pe care le împărtășește cu Rickert și care constă în considerarea tuturor științelor sociale ca „științe ale culturii” (*Kulturwissenschaften*), atribuind modelelor, regulilor, ideilor și valorilor, rolul de „factor predominant”: el consideră că sociologia religiei, dreptului etc. trebuie să se mulțumească „să studieze repercusiunile unilaterale ale țesăturii de dogme, norme, valori... asupra conduitelor sociale...”²⁰.

După cum s-a văzut mai sus, Max Weber tocmai că respingea un determinism univoc al ideilor, valorilor etc. asupra societății. Cartea sa despre *Etica protestantismului* arată în chip neîndoios că protestantismul a servit capitalismului și că această nevoie de justificare morală și religioasă a spiritului de întreprindere și a setei nepotolite de câștig au dat-o Luther și Calvin.

¹⁶ Reinhard Bendix, *Max Weber — Das Werk*, München, Piper, 1964, p. 68.

¹⁷ *Ibidem*, p. 43.

¹⁸ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920—1921, I, p. 205.

¹⁹ *Ibidem*, p. 252.

²⁰ G. Gurvitch, *Tratté de sociologie*, Paris, P.U.F., vol. I, 1957, p. 13.

Punctul de vedere de la care pornește Max Weber este strict istoric: el arată că este de la sine înțeles, că în toate vremurile, din Orientul antic pînă azi (noi am adăuga: încă de la *big-man*-ul din societatea polineziană) au existat oameni întreprinzători: negustori, armatori, speculanți etc., setoși de cîștig. Setea de cîștig este un fenomen general uman, dar el s-a concretizat în capitalism ca fenomen istoric, caracterizat prin urmărirea profitului, pe baza unei întreprinderi care organizează rațional munca salariată. „Numai Occidentul a cunoscut în epoca modernă ... un fel de capitalism ... care nu s-a dezvoltat nicăieri într-altă parte pe pămînt: organizarea capitalist-rațională a *muncii* (formal) *libere*”²¹. Max Weber arată, de asemenea, că nicăieri, în afară de Apus, n-au apărut noțiunile de „burghezie” și „proletariat” (ca *clase*) „socialism” și „comunism”. Noțiunile, și în general ideologiile de clasă care s-au înfruntat, *au fost rodul* dezvoltării capitaliste și tot acestea i se datorează dezvoltarea științei și a tehnicii. Ele au primit „impulsuri decisive din partea statelor capitaliste ...”.

În evul mediu, biserica interzicea camăta. Calvin a legitimat etic și religios împrumutul cu dobîndă, înlăturînd piedicile care se aflau în calea operațiilor de credit, necesare capitaliștilor, iar Luther a introdus în etică noțiunea de vocație (*Beruf*), care legitimează și înobilează orice muncă. În locul ascezei de tip moral-religios, care justifica parazitismul călugărilor, Luther introduce ascetismul profesional (*Berufsaskese*).

Max Weber a fost în general preocupat de „etosul economic” al diferitelor religii, vrînd să cerceteze în ce chip și în ce măsură etosul favorizează sau împiedică dezvoltarea economică, fie în Europa, fie în vechiul Israel, China, India. În ce privește protestantismul, el a vrut, de pildă, să arate că acesta ... „a însemnat nu *înlăturarea* domniei bisericii asupra vieții (laice), în general, ci mai mult înlocuirea formei existente pînă atunci printr-o alta”²². Ceea ce înseamnă că Weber a sesizat foarte clar necesitatea pe care o resimțea burghezia de a *păstra* religia, dîndu-i numai o *formă* nouă, potrivită noilor ei necesități. În chipul acesta, valorile religiei protestante apar ca *justificatoare* pentru dezvoltarea capitalistă. Este limpede că nu numai *existența* unei clase sau categorii sociale este chemată să explice promovarea unor valori și renunțarea la altele sau înlăturarea altora, ci *nevoile* ei economice, sociale, politice și „morale” (de autojustificare)²³.

Din lucrarea lui Weber reiese limpede că geneza capitalismului a impus o *răsturnare* a acelor valori, care nu numai că nu mai corespundeau necesităților burgheziei, dar îi erau inutile sau constituiau chiar obstacole morale. „Felul de viață monahal nu numai că a devenit cu totul lipsit de valoare, ci îi apare ca un produs al lipsei de iubire, al egoismului, care se sustrage îndatoririlor vieții. În contrast cu acestea, vocația muncii apare ca expresie a iubirii aproapelui ...”²⁴. Din pricina diviziunii muncii, cel care muncește îi obligă și pe ceilalți să muncească. Nu trîndăvia călugărească (pe care o va înfiera mai tîrziu și Voltaire), ci munca „îi este plăcută Domnului”.

Max Weber arată, totodată, că Luther a interpretat supunerea și pasivitatea țărănimii, mai ales după războiul țărănesc, ca o „ordine” voită de

²¹ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen, Mohr, 1904.

²² Id., p. 20.

²³ În același sens înțelege și Andrei Oțetea fenomenul protestantismului și interpretarea lui Weber: „Protestantismul apare ca forma creștinismului cea mai favorabilă dezvoltării capitalismului” — *Renașterea și reforma*, 1968, p. 272, prima ediție: 1941).

²⁴ Weber, id., p. 71.

Dumnezeu: „...fiecare trebuie să rămână cu meseria și în starea socială (*Stand*), în care Dumnezeu l-a pus odată pentru totdeauna ...”²⁵. Această pasivitate și renunțare la orice schimbare a situației sale, omul de rînd trebuie să o ia ca „ascultare necondiționată a Domnului”.

În interpretarea lui Max Weber, luteranismul a conceput supunerea față de alienarea socială ca valoare etică și religioasă, o valoare tot atît de „necesară” intereselor burgheziei, pe cît îi erau de necesare valorile acumulării capitalului și corectitudinea în afaceri (Franklin: pentru că „aduce credit”!). Weber formulează foarte precis caracterul de clasă alienator al luteranismului, care puna mare preț pe „... predicarea ascultării față de autorități”²⁶ și pe integrarea în situația de viață dată — acesta era în primul rînd singurul rezultat etic al luteranismului.

Analizînd principiile etice ale puritanilor englezi, Max Weber arată că stilul de viață sobru, ascetic, pe care îl predicau, se împletea cu același crez fundamental al *valorii morale a profitului*. „Căci acel Dumnezeu, pe care puritanii îl văd activ în toate întîmplările vieții, oferă o șansă de cîștig unuia dintre ai săi, ceea ce înseamnă că el are anume intenții”²⁷. Baxter afirma textual că dacă credinciosul poate cîștiga mai bine într-un fel decît într-altul, împlinește voința divină: „... trebuie să muncești pentru Domnul, pentru ca să devii bogat” (!).

În încheierea substanțialei sale analize, Max Weber conchidea că: „... puritanismul a fost purtătorul etosului *întreprinderii* burgheze raționale și a organizării raționale a *muncii*”²⁸. Nu deosebirea între dogmele puritanilor, metodiștilor, pietiștilor, anabapțiștilor etc. îl interesau pe sociologul religiilor, ci *unitatea* etosului burghez, dictat de caracterul fundamental identic al intereselor unei clase, indiferent de naționalitate și de dogme religioase. Totodată, protestantismul dă burghezului (de fapt, burghezul își dă, erin teologii lui) „... asigurarea liniștitoare că împărțirea inegală a bunurilor pe această lume este o faptă anume a prevederii Domnului, care urmărește, prin aceste deosebiri ... scopuri necunoscute nouă”²⁹. Și Calvin considera că sărăcia este „predestinată” săracilor, ceea ce-i important este ca ei să *muncească!*”. Iar olandezii (Pieter de la Court și alții) „secularizaseră această /idee/: că masa oamenilor *muncește* numai cînd o împinge nevoia; și formularea acestui laitmotiv al economiei capitaliste s-a revărsat în curentul teoriei despre „productivitatea” salariilor joase” (*ibidem*). Puritanilor englezi li se datorează, arată Weber, o legiferare dură a situației sărăcimii. Iar pietismul german (Zinzendorf) a făurit imaginea muncitorului ideal, care muncește pentru a-și împlini „vocația”, iar nu pentru cîștig. *Toate* confesiunile, arată Weber, au exaltat munca, *chiar în condițiile salariilor joase*, „drept ceva foarte plăcut lui Dumnezeu”. Această „asceză protestantă” se potrivea perfect intereselor noii clase capitaliste, căci „... pe de altă parte, ea legaliza exploatarea acestei *disponibilități*”, întrucît și cîștigul întreprinderii îl tălmăcea drept „vocație”.

Weber arată, în chip lapidar, cît de avantajoase au fost aceste principii „etice” dezvoltării capitaliste și acesta-i firul roșu al clasicei sale lucrări. Este o temă mult mai importantă decît cazuistica în jurul ponderii fenomenelor materiale sau ideologice în explicarea raportului dintre capitalism și

²⁵ Id., p. 76.

²⁶ Id., p. 78.

²⁷ Id., p. 176.

²⁸ Id., p. 181.

²⁹ Id., p. 198—199.

protestantism, pentru că solida lucrare a lui Weber luminează justificarea axiologic-religioasă a dezvoltării capitaliste sau rolul eticii și religiei protestante în procesul alienării în Europa.

În cadrul filosofiei germane a culturii, Max Weber a orientat hotărât „științele spiritului” spre explicația sociologico-istorică, orientare pe care o vom regăsi la prietenul său de idei Ernst Troeltsch. Weber nu s-a pierdut în analiza intrinsecă sau immanentă a doctrinelor etice și teologice, ci a urmărit legătura lor cu viața socială, cu *interesele* categoriilor și claselor sociale, fie din China, India sau Palestina antică, fie din perioada capitalistă în Occident. Max Weber a contribuit mult la frângerea cercului vicios al explicării reprezentărilor și ideilor religioase prin ele însele, dezvăluind *funcția* lor social-economică. Lucrările temeinice ale lui Max Weber au mers în sensul criticii științifice a explicației idealiste a religiei, a „autonomiei religiei”. „Pentru Max Weber — scrie Bendix — trăsătura fundamentală (*Grundbedingung*) a unei clase constă, ca și pentru Marx, în repartitia inegală a puterii economice și, prin aceasta, în repartitia inegală a șanselor de viață”³⁰.

Nu putem decât să salutăm faptul că Max Weber a fost un adversar al economismului, străduindu-se să găsească *fenomenele intermediare* între economic și spiritual: *ständische Lage* (situația categoriei sociale), *Lebensführung* (conduită), *Ehre* (onoare) etc. Dar, accentua Weber, din punct de vedere practic, stratificarea socială merge mână-n mână cu monopolizarea bunurilor sau șanselor materiale și ideale. Stilul de viață, valorile normative, autoaprecierea și distanțarea claselor sau a altor grupuri sociale sînt, după Weber, întotdeauna legate inseparabil de o situație sau interese de clasă. Chiar religia, oricît de depărtată de problemele economice ar apărea ea, are un caracter *utilitar*, — rugăciunea, jertfa, dogma sînt, mijlocit sau nemijlocit, folosite pentru o soartă mai favorabilă: „Acțiunea motivată magic sau religios este originar direcționată spre scopuri lumești ... ea nu poate fi separată de practica de toate zilele, deoarece înseși scopurile ei sînt precumpănitor economice”³¹. De aceea, Weber a căutat conținutul de clasă, interesele de clasă ce pot fi descoperite la baza religiilor universale ca iudaismul, brahmanismul și budismul, confucianismul. Acesta din urmă a căpătat ca purtător permanent (*Träger*) categoria funcționarilor din China antică, în timp ce islamismul a început ca religie a unor războinici cotropitori aparținînd aristocrației arabe. În evul mediu, sufismul oglindea aspirațiile păturilor sociale oprimăte. Creștinismul a pornit de la o pătură de calfe ambulante, pentru ca în evul mediu să rămîină o religie a clasei de mijloc. Weber a accentuat foarte mult faptul că orașul medieval este baza urbană a creștinismului medieval și modern, dar a uitat conținutul ideologic și social al ereziilor ...

După cum a remarcat și Gurvitch, Weber, polemizînd cu Rickert, „... descoperă metoda tipologică”³². Deși Weber n-a ajuns niciodată să clarifice problema de bază a raportului dintre „tipuri ideale” și evoluția istorică, nu poate fi negată valoarea contribuției lui la categoria sociologică a tipului. Punctul lui de plecare este „înțelegerea interpretativă” a conduitelor; pornind de la ele, pot fi construite tipurile, care s-ar afla între generalizare și individualizare, ceea ce corespunde sintezei pe care trebuie să o realizeze o sociologie istorică, menită să se nutrească din varietatea infinită a faptelor istorice (și culturale), dar fără să se înnămolească în empirism.

³⁰ R. Bendix, *op. cit.*, p. 69.

³¹ Max Weber, *op. cit.*, p. 90.

³² G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, vol. I, p. 14.

Max Weber a subliniat deosebirea dintre *moravuri* sau *datini* (*Branch*), care este dată unor categorii sociale prin „practicarea lor faptică” și feluri „condiționate de interese”, „atunci și în măsura în care șansa dăinuirii lor empirice depinde numai de orientarea finalistă pur rațională a acțiunii...”³³. În *Etica protestantismului*, Weber exprima foarte clar importanța tratării istorice, concrete, a fenomenelor spirituale: „Tocmai aceasta caracterizează „făurirea conceptuală istorică”, care, pentru scopurile ei metodologice, „nu forțează realitatea să intre în concepte abstracte, ci se străduiește să le articuleze în complexe genetice concrete, avînd o colorație întotdeauna și inevitabil individuală”³⁴.

După Max Weber, tipurile sînt *discontinue* și calitative, ele au un element conștient, arbitrar, sînt „stilizări” și totuși utile în reliefarea calitativă a *atitudinilor* și a concretizărilor lor culturale proprii: tipuri de putere politică, de procedură, de atitudine religioasă, uneori reprezentînd chiar întregi civilizații. Se poate regreta lipsa de coerență sau sistematizare a acestor multitudini de tipuri, lipsa lor de legătură riguroasă cu structura și evoluția societății. Dar în opera lui Max Weber pot fi găsite numeroase fapte și analize sugestive, în ciuda faptului că ele sînt „presărate”, nesistematizate. Iar ideea „înțelegerii” (*Verstehen*), chiar dacă a împrumutat-o de la Dilthey, nu l-a cantonat pe Weber într-un spiritualism istoric, căci această idee își are la el, cel mai adesea, un fundament sociologic și istoric. Erudiția remarcabilă pe care o vădește Max Weber în domeniul istoriei culturii o simți vie și eficientă.

Deși sociologia culturii, în sens restrîns, adîncește în fapt „sociologia culturii spirituale” sau a valorilor etice, estetice și teoretice (inclusiv și a valorilor religioase) cercetările de sociologie economică, politică și juridică ale lui Max Weber prezintă interes pentru axiologie, deoarece înseși fenomenele mai sus menționate (valorile spirituale) relevă raporturi de condiționare cu economicul, politicul și juridicul. În al doilea rînd, unele idei ale lui Max Weber, deși nu suficient dezvoltate decît în sociologia religiei — despre arte sau filosofie, el n-a scris nimic special —, se înfățișează într-adevăr ca puncte de plecare pentru o mai largă sociologie a culturii. Căci Weber nu numai că a subliniat dependența ideilor religioase de interesele diferitelor grupe sociale, ci a enunțat și o idee care ne preocupă în mod deosebit: a rolului verigii umane. După cum arată Bendix, pentru Weber „grupele pot fi punct de plecare pentru ideile morale, care modelează comportarea (*Verhalten*) și concepția despre lume a indivizilor care le aparțin, influențînd și acțiunile unui mare număr de alți indivizi, ce izvorăsc din interese egoiste”. De asemenea, „aceste convingeri și idei sînt în primul rînd răspunsuri la cerințele mediului material, așa cum a fost, de pildă, cazul iuncherilor, care au idealizat comportamentul războinic ca răspuns la cerințele graniței răsăritene. Dar concepția despre lume a unei pături sociale nu-i niciodată doar un răspuns la raporturile materiale sau produsele intereselor economice”³⁵. Ea este, totodată, după cum am încercat să arătăm adesea, și un răspuns la problematica existențială a unei clase sau societăți aflate într-o anumită situație istorică.

³³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* Tübingen, I, p. 15.

³⁴ *Op. cit.*, p. 31.

³⁵ R. Bendix, *op. cit.*, p. 202.

Weber a folosit noțiunea de „etos” nu în sensul tradițional idealizat, ci legînd-o de cerințe, nevoi și interese, economice și sociale, de grupe, clase, apropiindu-se și prin aceasta de concepția marxistă. O lacună serioasă în concepția lui despre cultură rămîne, însă neînțelegerea și neutilizarea structurilor sociale ca „statul” și „națiunea”. Societățile însă, el nu le-a conceput în chip static, ci drept un „cîmp de luptă” al categoriilor sociale rivale. Această idee este atît de specifică pentru gînditorul german -- și ea relevă încă o dată influența marxismului --, încît Bendix a putut afirma că „această reliefare a luptei între diferitele grupe sociale alcătuia miezul concepției despre viață, personale și teoretice, a lui Max Weber”³⁶.

2. Analiza religiilor indiene

În lucrarea sa despre religiile Indiei, marele sociolog german a arătat că dezvoltarea economică, îmbogățirea castelor dominante în India, modernizarea industrială, oricît de „relativă” față de Europa sau Japonia, a făcut ca aceste caste să apeleze la mîna de lucru pe care o ofereau triburile rămase „împrejurul” statelor indiene. Muncitorilor acestora „străini” le-au revenit muncile cele mai grele sau îndeletnicirile socotite ca fiind „impure”, degradante. Ei trăiau (cel puțin prin 1900) în afara orașelor și satelor și nu beneficiau de drepturile acestora. Max Weber semnală „trecerea graduală de la 'guest industry' a triburilor spre situația de paria ...”³⁷. Deși dovediți de un mileniu ca indispensabili, astfel de muncitori, prin prisma ideologiei castelor, au rămas „absolut impuri. Simpla lor prezență poate infecta aerul dintr-o cameră și polua alimentele ...” (*ibidem*)³⁸.

Max Weber a subliniat substratul economic, interesele materiale ale brahmanilor în contact cu comunitățile tribale existente în India: daruri, parte din jertfe, bani, giuvaeruri și mai ales rentă funciară „erau răsplata pentru brahmanii care aduceau „dovezile” necesare ale originii nobiliare ale stratului dominant hinduizat ...”. Totodată, Weber insistă asupra faptului că hinduismul a putut da speranțe categoriilor sociale oprite, deoarece sistemul alienator al castelor era atît de puternic, încît *paria* preferau să fie o castă inferioară, *dar o castă*, deci să fie „legitimată” înăuntrul sistemului social existent, decît să fie *în afara* lui! Ceea ce n-a împiedicat, după cum menționează chiar Weber, „apariția doctrinelor și sectelor proletare”³⁹. Cel mai demonstrativ exemplu îl oferă vechea sectă *lingayat*, datînd din evul mediu, „care reprezintă un tip de reacție « protestantă » față de brahmani și sistemul castelor”, dar care s-a adaptat treptat la acest sistem. Pînă și comunitățile budiste au suferit, înăuntrul lor, o stratificare de castă.

Cu atît mai firească a fost întrepătrunderea și susținerea reciprocă dintre puterea laică și cea spirituală, pe care Weber o formulează ca pe un principiu de sociologie a religiei: „Legitimarea de către o religie recunoscută a fost totdeauna decisivă pentru o alianță între clasele social-politice dominante și preoțime”⁴⁰. *Serviciile reciproce*, susținerea reciprocă dintre

³⁶ *Idem*, p. 204.

³⁷ Max Weber, *The Religions of India*, p. 13.

³⁸ *Idem*, p. 16.

³⁹ *Idem*, p. 19.

⁴⁰ *Idem*, p. 16.

rege, nobilime și brahmani este pivotul explicativ al hinduismului și, totodată, al tipului de alienare specific indian.

Împietirea strînsă dintre războinicii arieni și brahmani o vădesc vedele, pe care Weber le definește drept condensarea unui ritualism, la ale cărui rădăcini se află atitudinea față de viață a războinicilor; aceștia au avut nevoie de magie și un ritual adecvat intereselor lor: „religia vedică nu numai că afirmă viața și valorile ei ..., dar apelează totodată la bunurile acestei lumi, ca și alte religii”⁴¹. Ulterior, recrutarea sacerdoțiului, numai din rîndurile familiilor princiare și nobiliare, a întărit și mai mult comunitatea de interes și supremația acestor două categorii în defavoarea castei războinicilor.

Brahmanii, sub pretextul că nu aveau voie să-și cîștige existența prin muncă, trăiau numai din donații; ei au impus ideea că împlinirea jertfelor culturale fără primirea de daruri era inefficientă, ba chiar atrăgea nenorocire. „Privilegiile sociale și economice ale brahmanilor n-au fost atinse de nici un alt sacerdoțiu. Chiar excrementele unui brahman puteau avea semnificație religioasă ca mijloc divinatoriu”⁴². În caz de litigii între un brahman și un nebrahman, principiul *ajuyata* stabilea, printre altele, că un judecător nu putea da o soluție decît în favoarea brahmanului. Fără un *purohita* (capelan brahman), un rege cu greu putea fi socotit rege. Dar pe lîngă toate privilegiile acumulate pînă la bătrînețe, cînd (teoretic) brahmanul se retrăgea din viață, în pădure, acest „sfîrșit” era de fapt, cum spunea Weber, o „apoteoză”: chiar în această ultimă fază a vieții lui, brahmanul dobîndea puteri magice excepționale.

Caracterul rigid, înțepenit, al sistemului castelor ca produs al orînduirii sclavagiste (inclusiv interacțiunea dintre economico-social și ideologic-religios) îl citește Weber și în noțiunea de *dharma* (datorie), un concept care numai aparent este general etic, dar care, în fond, nu semnifică decît „datoria de castă”. Fiecare castă își are *dharma* ei, ceea ce ilustrează vizibil clasificarea sociologică a moralelor de clase și categorii sociale. „Care este conținutul noțiunii *dharma* pentru un hindus? *Dharma* diferă după poziția socială ... depinde de casta în care s-a născut individul. Cînd /casta/ se sparge în noi caste, *dharma* capătă un caracter specializat”⁴³. Izvoarele clasice atribuie, de pildă, castei Kshatrya, funcția apărării politice și militare a poporului.

Analiza sintetică, sociologică, pe care a făcut-o Max Weber religiei brahmanice, evidențiază rolul alienator al acestei caste. Fără să subestimeze raportul cultural al brahmanilor (crearea imnurilor religioase, scrisul, elemente pedagogice etc.), Weber a definit religia brahmanică prin caracterul ei antipopular. Păstrînd și monopolizînd aura magiei populare străvechi, de natură comunitară, religia brahmanică, aidoma confucianismului mandarinilor, a golit magia, cultul și mitul popular de sensul lor original comunitar. Desigur că procesul acesta nu a putut fi univoc; tocmai pentru a vorbi maseilor, vedismul a trebuit să păstreze, conștient sau inconștient, sensul colectiv-utilitar al magiei și cultele fertilității, fecundității etc., deși în *Rigveda* nu sînt pomenite (Schröder a arătat mai de mult vestigiile mimului popular în vede. Chiar importanta jertfă a *somei*, pare să fi fost la origine un cult orgiastic, în vederea fertilității).

⁴¹ Idem, p. 28.

⁴² Idem, p. 60.

⁴³ Idem, p. 25.

Influența vedelor, ca o creație ritualistă a unui sacerdoțiu elitar, asupra formelor religiozității populare, n-a putut însă înăbuși nevoile afective, populare, pentru care viața ca atare, — fertilitatea, fecunditatea oamenilor-a vitelor, a glici — era esențială. În vede, zeul Rudra, străveche zeităte a fertilității, are un caracter diabolic, dar mai târziu, va fi adorat ca Shiva, zeu falic, recăpătând asocierea cu fecunditatea. Vishnu, de asemenea, deși în vede este o zeităte de-al doilea rang, va fi adorat ca zeu al fertilității, ca patron al dansului și al orgiilor erotico-magice, al cultului lui Krishna. Zeitățile feminine, atât de puternice în străvechea Asie, sînt, de asemenea, mult umbrite în vede. Doar în *Atharvaveda*, magia privată și vraciul își reafirmă puterea.

Max Weber relevă deosebirea dintre intelectualitatea polisului grec, care s-a depărtat de magie și rădăcinile ei rurale, în timp ce brahmanii au menținut, deși nu de bunăvoie, legătura cu magia, integrînd-o. Principal, ignorarea „științei” sau „cunoașterii” deținută numai de către brahmani, era considerată drept păcatul principal, dar necesitățile social-politice i-au silit pe brahmani să facă numeroase concesii „iraționalismului” cultelor populare.

Încă de la primul contact al năvălitorilor arieni cu băștinașii, aceștia au fost numiți disprețuitor *abrahmana*, „lipsiți de preoți”. Întărirea influenței brahmanice își află o plastică formulare în *Yajurveda*, unde se spune că brahmanii care au învățat vedele și le predau sînt „zei omenești”. Arătînd că brahmanismul a întărit și dogmatizat noțiunea de *dharma*, Max Weber subliniază că această expresie a compartimentării și segregării modurilor de viață a semnat, în opoziție, de pildă, cu confucianismul originar, o doctrină a inegalității⁴⁴.

Ceea ce relevă Weber în treacăt, merită însă mult mai multă atenție, pentru că fiecă castă avîndu-și propria sa *dharma* erau justificate alienarea socială și condamnate mijloacele de a o înlătura. De aceea Weber a afirmat că gîndirea indiană n-a cunoscut ideea dreptului natural, care a jucat un rol proeminent în gîndirea juridico-politică europeană și chineză. „Nu există nici o egalitate „naturală” între oameni în fața vreunei autorități, nici măcar în fața vreunei divinități transmundane”⁴⁵. Astfel se explică faptul, după Weber, că n-ar fi apărut nici o doctrină care să raționalizeze sau să conceptualizeze aspirațiile spre dreptate. Potrivit concepției despre caste, așa cum apărea ea în *Legile lui Manu*, oamenii sînt considerați ca veșnic „diferiți”, așa precum sînt animalele între ele sau precum sînt zeitățile deosebite de oameni. „Noțiunile de 'stat' și 'cetățean' sau măcar cea de 'subiect' (supus) n-au apărut”⁴⁶. Weber relevă machiavelismul princiar și nobiliar: lipsa oricărei etici politice, a oricărui scrupul în caz de război (spre deosebire de regulile cavaleriești din Europa), organizarea spionajului față de supuși.

În ce privește ascetismul magic de origini populare, șamanice, el nu era legat de vreun status de grup, ca cel al brahmanilor. Ascetismul era socotit de către brahmani drept irațional, „barbar” și plebeu, deși brahmanismul însuși socotea că *yati* (ascetul liberat de grijile lumești) reprezintă a patra și ultima etapă a vieții. Dar al unui mod de viață rezervat arienilor, în sens de „nobili”. Asceza era deci integrată într-un îndreptar de viață

⁴⁴ Idem, p. 144.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Idem, p. 145.

elitar, iar nu conceput ca un mijloc de obținere a forței magice de către *oricine*. Totodată, brahmanismul era ostil iraționalității feminine, ostilitate legată de respingerea principială a practicilor orgiastice populare.

Înăuntrul brahmanismului, asceza nu-i un drum spre mîntuire, nici spre magie, ci doar un mijloc de a căpăta mai multe șanse în vederea reîncarnării, deci *înăuntrul* doctrinei castelor. Dominant rămîne caracterul de *gnoză*; asceza, magia sau alte trăsături ale religiozității populare sînt, arată Weber, raționalizate, sublimat, integrate în doctrina ritualist-elitară, care divinizase rugăciunea, ritualul. Totuși, „alături de cultul prin rugăciune și jertfă, apare extazul magic individual, popular, magic și orgiastic”. Ele nu dispăruseră desigur niciodată cu totul, dar acum apar „în proporții de masă”⁴⁷. Acest „acum”, Weber îl precizează ca fiind veacul VII î.e.n., ceea ce înseamnă perioada Upanișadelor. *Acum*, subliniază Weber — și acesta-i un fenomen de mare importanță în istoria alienării și a urmărilor ei — încep *discuțiile* filosofice, „contemporane” cu cele din China și Grecia și se confruntă doctrinele evazioniste cu cele care propun reforme sociale. În India, discuțiile acestea n-au slăbit puterea brahmanilor; ei și-au păstrat statusul privilegiat și autoritar conferit de *educația vedică*. Și totuși, elementele sceptice, ostile brahmanilor și brahmanismului, elemente care sînt prezente nu numai în upanișade, ci, după cum a arătat Deussen, încă din *Rigveda*, ni se înfățișează într-o mișcare mult mai amplă și diversă, dacă le adăugăm gîndirea materialistă, ateistă și alte forme ale culturii cunoscute în India. În orice caz, elementele antibrahmanice nu se reduceau, cum afirmă Weber, la aderenții școlii filosofice Nyaya, pe care el îi compară cu sofistii greci. Importantă, deși incompletă la Weber, este constatarea că „brahmanii erau tot atît de puțin capabili să-și mențină monopolul asupra misticii individuale în căutarea sfînteniei, pe cît erau în stare să și-l păstreze asupra filosofiei și științei”⁴⁸. Anahoreții, în India, ca și pe alte meleaguri, răsturnau, prin simpla lor existență, pretențiile la monopolul contactului cu sacrul, deși învățătura brahmanică ortodoxă reafirma mereu acest monopol în chip mai ascuțit, firește, „împotriva straturilor inferioare”⁴⁹. În Ramayana, unui ascet care deține puteri supranaturale, i se taie capul.

Weber considera că transformarea și reinterpretarea ascetismului în brahmanism, *inclusiv trăsăturile lui soteriologice*, s-au petrecut în *brahmanas* și *aranyakas* („creații în pădure”). În Upanișade, apare noțiunea de *junakanda* (cunoaștere) în opoziție cu *karmakanda* (cunoașterea ritualului) (Literatura aceasta sacră continuă să fie scrisă în sanscrită, ca limbă sacră, necunoscută, străină laicilor, fără să aibă însă o însemnătate atît de mare ca în China, întrucît în India transmiterea orală a jucat un rol mult mai important). Dar Weber a ignorat contradicțiile, tendințele antitetice pe care le aflăm în Upanișade; amploarea și ascuțimea lor trădează o tensiune care depășește trecerea de la ritualism la cunoaștere.

Urmărind alte „integrări”, Weber s-a oprit în chip special asupra modului în care au fost asimilate yoga, doctrinele mîntuirii și concepția despre sacru în *Bhagavadgita*.

Yoga era din timpuri străvechi o tehnică, o raționalizare a ascezei *laice*, iar ulterior a fost adoptată de casta *kshatrya*, a războinicilor. *Dar, situa-*

⁴⁷ Idem, p. 152.

⁴⁸ Idem, p. 154.

⁴⁹ Idem, p. 155.

țiile social-istorice variate au făcut ca yoga să-și schimbe sensul și funcția: să apară atît în doctrinele ortodoxe, cît și în cele heterodoxe, căpătînd ceea ce ar fi trebuit să fie respinsă de către brahmani din pricina caracterului ei de experiență psihică irațională, căci doar „gîndirea dreaptă”, „justa cunoaștere”, și mai ales ritualul erau căile admise în brahmanism. Contemplarea de acces neîngrădite, imediate, era prea mare în această perioadă, pentru ca brahmanismul să nu prefere, cum a făcut și biserica romană cu misticismul, ca în loc să repudieze yoga, să o integreze. Este semnificativ faptul că în *Vishnu-Purana*, mitul pesimist al succesiunii erelor lumii înfățișează era *Kali*, ca acea eră, în care castele sînt dezvoltate, iar *sudra* și „ereziile” ajung pe prim plan, deoarece Brahma a adormit...

Conceptul de *brahma* însuși străbătuse o grăitoare evoluție în cercurile brahmanice: de la sensul de un „tată-creator” (*prajapati*) spre o ființă impersonală, echivalentă unui *cuvînt* cu potențe supranaturale. Dar o astfel de abstractizare nu putea răspunde nevoilor afective și mentalității populare, care era concretă, antropomorfă. Reapariția formei antropomorfe va fi însoțită de credința în diferite zeități salvatoare. Yoga n-a putut elimina credința într-un Dumnezeu, deși, cum observă foarte îndreptățit Weber, un astfel de Dumnezeu venea în contradicție cu viziunea despre o lume plină de suferință, care împinge spre eliberare. O astfel de dilemă, pe care o vor pune în Europa și ateistii veacului XVIII în fața teologilor, capătă un răspuns neașteptat în *Maitrayana-Upanișad*: Dumnezeu a creat lumea pentru propria lui joacă... Școala filosofică materialistă *samkhya* afirma fără ezitare că numai un Dumnezeu rău și absurd putea crea lumea așa cum este. Doctrina ateistă *samkhya* nu exclude însă doctrina salvării, dar o propunea ca soluție personală a fiecăruia, *fără* ajutorul vreunei divinități. În ce privește *samsara* (migrația sufletelor), ea este „un concept anticlerical”, antibrahmanic, el nu apare în *brahmanas*.

Max Weber a interpretat însă prea rigid „apartenența” yogăi la „raționalizarea” laică. Dacă yoga a pornit din medii laice, situațiile social-istorice schimbîndu-se — cu alte cuvinte: alienarea agravîndu-se treptat în primul mileniu î.e.n. — yoga și-a schimbat sensul original, magic-popular, cît și cel laic-rațional, integrîndu-se într-o doctrină soteriologică. Weber însuși, întotdeauna scrupulos față de izvoare și față de concluziile specialiștilor, arată că „învățătura de bază a întregii teorii a mîntuirii —, și anume migrațiunea sufletelor și compensarea etică... s-au dezvoltat treptat. Prima, nu era încă dezvoltată în *brahmanas*, iar a doua își face apariția în *Upanișade*”⁵⁰. Dar Weber le dă o explicație raționalist-idealistică: ele s-ar fi dezvoltat „...sub presiunea exigențelor teodiceei; aceste învățături au influențat în chip decisiv interpretarea oricărei tendințe ascetice și contemplative...” (*ibidem*). Dar dacă „...din punct de vedere etic”, decisivă era devalorizarea lumii, atunci nu teodiceea, ci o situație social-antropologică, o tensiune între om—lume, starea nonsuportării suferinței a împins la devalorizarea lumii. Indiferent de faptul că în *Upanișade* este numită „cunoaștere” sau chiar „înțelepciune”, această *soluție de viață, atitudinea sau opțiunea devalorizării existenței* este afectiv-etică, ea nu este original o „teorie”, ci expresia intoleranței suferinței. În unele *Upanișade* se dezvăluie foarte limpede acest caracter *anexistentțial*

țiile social-istorice variate au făcut ca yoga să-și schimbe sensul și funcția: să apară atit în doctrinele ortodoxe, cit și în cele heterodoxe, căpătînd cea mai mare importanță printre toate tehnicile vieții religioase. Originar, yoga ar fi trebuit să fie respinsă de către brahmani din pricina caracterului ei de experiență psihică irațională, căci doar „gîndirca dreaptă”, „justa cunoaștere”, și mai ales ritualul erau căile admise în brahmanism. Contemplarea era validată, dar nu ca experiență individuală liberă. Totuși, ispita căilor de acces neîngrădite, imediate, era prea mare în această perioadă, pentru ca brahmanismul să nu prefere, cum a făcut și biserica romană cu misticismul, ca în loc să repudieze yoga, să o integreze. Este semnificativ faptul că în *Vishnu-Purana*, mitul pesimist al succesiunii erelor lumii înfățișează era *Kali*, ca acea eră, în care castele sînt dezvoltate, iar *sudra* și „ereziile” ajung pe prim plan, deoarece Brahma a adormit...

Conceptul de *brahma* însuși străbătuse o grăitoare evoluție în cercurile brahmanice: de la sensul de un „tată-creator” (*prajapati*) spre o ființă impersonală, echivalentă unui *cuvînt* cu potențe supranaturale. Dar o astfel de abstractizare nu putea răspunde nevoilor afective și mentalității populare, care era concretă, antropomorfă. Reaparitia formei antropomorfe va fi însoțită de credința în diferite zeități salvatoare. Yoga n-a putut elimina credința într-un Dumnezeu, deși, cum observă foarte îndreptățit Weber, un astfel de Dumnezeu venea în contradicție cu viziunea despre o lume plină de suferință, care împinge spre eliberare. O astfel de dilemă, pe care o vor pune în Europa și ateistii veacului XVIII în fața teologilor, capătă un răspuns neașteptat în *Maitrayana-Upanișad*: Dumnezeu a creat lumea pentru propria lui joacă... Școala filosofică materialistă *samkhya* afirma fără ezitare că numai un Dumnezeu rău și absurd putea crea lumea așa cum este. Doctrina ateistă *samkhya* nu exclude însă doctrina salvării, dar o propunea ca soluție personală a fiecăruia, *fără* ajutorul vreunei divinități. În ce privește *samsara* (migrația sufletelor), ea este „un concept anticlerical”, antibrahmanic, el nu apare în *brahmanas*.

Max Weber a interpretat însă prea rigid „apartenența” yogăi la „raționalizarea” laică. Dacă yoga a pornit din medii laice, situațiile social-istorice schimbîndu-se — cu alte cuvinte: alienarea agravîndu-se treptat în primul mileniu î.e.n. — yoga și-a schimbat sensul originar, magic-popular, cit și cel laic-rațional, integrîndu-se într-o doctrină soteriologică. Weber însuși, întotdeauna scrupulos față de izvoare și față de concluziile specialiștilor, arată că „învățătura de bază a întregii teorii a mîntuirii —, și anume migrațiunea sufletelor și compensarea etică... s-au dezvoltat treptat. Prima, nu era încă dezvoltată în *brahmanas*, iar a doua își face apariția în *Upanișade*”⁵⁰. Dar Weber le dă o explicație raționalist-idealistică: ele s-ar fi dezvoltat „...sub presiunea exigențelor teodiceei; aceste învățături au influențat în chip decisiv interpretarea oricărei tendințe ascetice și contemplative...” (*ibidem*). Dar dacă „...din punct de vedere etic”, decisivă era devalorizarea lumii, atunci nu teodiceea, ci o situație social-antropologică, o tensiune între om—lume, starea nonsuportării suferinței a împins la devalorizarea lumii. Indiferent de faptul că în *Upanișade* este numită „cunoaștere” sau chiar „înțelepciune”, această *soluție de viață, atitudinea sau opțiunea devalorizării existenței* este afectiv-etică, ea nu este originar o „teorie”, ci expresia intoleranței suferinței. În unele *Upanișade* se dezvăluie foarte limpede acest caracter *anexistențial*

⁵⁰ Idem, p. 159.

al elementelor soteriologice: omul este înfățișat ca un „spectator”, care „îndură” viața, suferința, pînă cînd „află” că eul se poate detașa de lume, de acțiune, de suferință.

Max Weber a văzut în schimb cu luciditate faptul că brahmanismul a vrut să integreze cu orice preț doctrina mîntuirii, pentru că altfel n-ar mai fi avut priză asupra conștiinței alienate, asupra maselor. Weber remarcă faptul că „... speculația brahmanică s-a văzut pusă în fața a numeroase și importante dificultăți care țin de misticism în general și mai ales de misticismul gnostic...”. Pentru un astfel de misticism, nu putea fi valabilă nici o etică mundană. Upanișadele nu cuprind nimic sau aproape nimic din ceea ce numim „etică” (de fapt, este vorba de *conduită*, de urmarea și aplicarea unor reguli de comportare, pentru că etică este și orice doctrină negativistă). Într-adevăr, ce sens putea avea o dezbatere a regulilor de conduită, de viață, din moment ce viața însăși era devalorizată? Atitudine cu totul străină de brahmanism, de vedism, care înțelegea ritualul ca mijloc pentru menținerea vieții, ba chiar a unei vieți cît mai confortabile.

În al doilea rînd, misticismul fiind o atitudine sau „cale” individuală, aparatul raționalistic brahmanic nu mai era necesar. Căci liberarea spiritului de „iluzia” că lumea ar fi adevărata realitate, „înțelegerea” sau „revelația” că lumea devenirii nu-i decît o „iluzie”, „adevărata” esență fiind Brahman, Divinitatea, Unul, mîntuirea apărea în chip consecvent ca unire sau contopire cu Unul.

LÉVY-BRUHL

Morala ca știință istorică a moravurilor

Dreptul, morala, religia și cunoașterea au solicitat în mod variat atenția colaboratorilor sau discipolilor lui Durkheim. Nici unul nu și-a pus problema explicării de ansamblu, unitare, a principalelor forme ale culturii sau *oeuvres de civilisation*; nici *Tratatul* apărut sub redacția lui Gurvitch nu-și propune acest scop. Dar aproape în fiecare ramură a „sociologiei civilizației”, toți acești autori au adus contribuții importante. Lévy-Bruhl a atacat cu mult spirit critic concepțiile metafizice, spiritualiste și atemporale despre valorile morale (*La morale et la science des mœurs*), dar n-a văzut că „relativismul sociologic” n-are dreptul să meargă pînă la distrugerea normelor și valorilor ca atare. Durkheim și Bouglé însă au înțeles importanța idealului, a valorilor, funcția lor socială, Bouglé a dat o sugestivă schiță în *Évolution des valeurs* (1922).

Durkheim arătase că „în linii mari fiecare societate are morala care îi trebuie...”⁶¹, iar Lévy-Bruhl cerea, foarte îndreptățit, ca, în locul tratării metafizice a omului construit *a priori* și al moralelor transcendente, idealiste, fondate filosofic sau teologic, să se facă „... analiza și compararea diferitelor procese de dezvoltare socială, desfășurate în mod real...”. Studiul comparativ istoric și sociologic a fost astfel conceput ca singurul drum pe care se poate ajunge la *înțelegerea* moralelor, la „știința moravurilor”.

⁶¹ E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, 1924, p. 81.

În prefața la ediția a III-a a lucrării sale, Lévy-Bruhl se plîngea pe drept de faptul că străduințele lui de a întemeia o știință a moravurilor s-a izbit de neînțelegerea unor gânditori contemporani. I se reproșa: ba că a vrut să adauge un „tratat de morală” la eticele deja existente, ba că predică imoralismul... Acești critici din urmă au bănuît ceva, dar n-au făcut nici o legătură între Lévy-Bruhl și „imoralistul” (unul din epitetele pe care și le dădea Nietzsche). Deosebirea de preocupări și scopuri, pozițiile ideologice și metodele științifice ale celor doi gânditori erau principial atît de deosebite, încît într-adevăr nu era ușor să sesizeze identitatea unora din intenții și a unor rezultate. Atît Nietzsche, cît și sociologul francez, porneau de la respingerea moralei metafizice și voiau să dea un tablou „naturalist” al moralelor. Amîndoi înfruntau prejudecăți milenare, pentiu că în loc să se ralieze respectului pentru imperative, urmăreau să le explice fără urmă de pietate. Nietzsche folosea în general analiza psihologică, Lévy-Bruhl defrișa terenul sociologiei moralelor (nu a moravurilor). Nietzsche își revendica vehement titlul de pionier al analizei raționaliste, lucide, a valorilor morale, dintr-o perspectivă „liberă de moralină” — (*moralinfrei*; cuvînt creat de Nietzsche pentru a marca disprețul față de morală). Lévy-Bruhl constata calm, că scrierile filosofice despre morală mai sînt încă subordonate metafizicii și religiei creștine: „Există oare vreo singură /țară/ unde să nu domnească teama de o laicizare completă, adică de o simplă întoarcere la atitudinea rațională a filosofilor greci?”⁵².

Ca și Nietzsche, Lévy-Bruhl a înțeles și a arătat foarte clar, deși în termeni voalați, *de unde* provine atît rezistența față de cercetarea liberă a moralei, cît și reacțiile, uneori violente, față de „imoralisti”: „Interese sociale foarte puternice ... se opun, pentru a spune astfel, în mod *aprioric*, ca fenomenele morale să devină obiectul unui studiu obiectiv și dezinteresat”⁵³. „Interesele sociale puternice” reprezentau forțele sociale conservatoare din Franța, care nu tolerau, cum spune sociologul francez, nici scepticismul, nici cercetarea liberă a sacrosantei morale dominante. Lévy-Bruhl considera că abordarea sociologică modernă reprezintă, în prelungirea precursorilor Hobes, Spinoza, Diderot, Helvétius și Comte, punctul de vedere științific, raționalist, împotriva alianței dintre poziția spiritualistă și cea teologică.

Sociologia moralei pornește de la faptul diversității moralelor, a ideilor sau a valorilor morale: „Sentimentul datoriei, sentimentul responsabilității, oroarea de crimă, iubirea binelui, respectul justiției, toate aceste sentimente pe care o conștiință cît de cît diferențiată ... crede că le scoate din sine însăși și numai din sine, nu sînt totuși mai puțin sociale”⁵⁴.

Sub influența pozitivismului, Lévy-Bruhl considera că sociologia trebuie să atingă precizia fizicii și matematicii. Dar el a subliniat una din deosebiri dintre științele sociale și cele ale naturii: științele sociale sînt *istorice*. „Situația actuală a unui grup social oarecare depinde în chipul cel mai strîns de starea lui imediat anterioară — și așa mai departe”⁵⁵. Rolul pe care îl joacă matematicile pentru științele naturii îl joacă științele istorice pentru sociologie, căci „... fără ele, efortul de a stabili legi sociologice ar rămîne zadarnic”⁵⁶. Așa cum se studiază transformările proprietății, familiei, al

⁵² *Le morale et le science des moeurs*, Paris, Alcan, p. 4.

⁵³ *Id.*, p. 59.

⁵⁴ *Id.*, p. 124.

⁵⁵ *Id.*, p. 124.

⁵⁶ *Id.*, p. 125.

civilizațiilor, limbilor etc., trebuie studiate și valorile morale. Căci veacul al XIX-lea a dovedit, prin aplicarea principiului concret al devenirii, că „istoria a înlocuit metafizica” ⁵⁷.

Din păcate, Lévy-Bruhl n-a văzut că științele „morale”, științe ale spiritului, se mai deosebesc și prin altă trăsătură de științele naturii: avînd de-a face cu fenomene care implică atitudini și valori, ele nu pot și nici nu trebuie să aspire la obiectivitatea specifică științelor naturii. Sociologii francezi au preconizat ca cercetătorul să se *abțină* de a-și introduce propriile sale criterii și judecăți de valoare. Întrebarea pe care uitau să și-o pună Durkheim și Lévy-Bruhl era doar dacă aceasta este posibil... Căci numai *pînă la un punct* poți studia comparativ chipul în care o societate sau o clasă determină ce este bine și ce este rău. Faptul că nu ne putem mîrgini la *constatarea* și *explicarea* valorilor sau nonvalorilor etice, ci *reacționăm* la ele în baza propriilor noastre necesități (ale unei societăți, clase sau grup social) a trebuit să-l recunoască și Lévy-Bruhl atunci cînd a vorbit, în concluzia cărții lui, despre nevoia „ameliorării” societății.

Lévy-Bruhl a dat în treacăt și o sugestie valoroasă, de care nu s-a mai interesat ulterior. „Dacă sentimentul moral colectiv se impune pur și simplu în numele conștiinței și încă cu o autoritate care pretinde să-și fie suficientă, trebuie să ne gîndim că originea lui este foarte veche” ⁵⁸. Ceea ce ne duce la problema genezei moralei comunitare (primitive) și la explicarea puterii pe care ea o păstrează în conștiința omului veacului XX, în ciuda alterărilor pe care le-a suferit de-a lungul istoriei. Căci dacă principiile morale n-au origine divină, ele *nu pot* avea altă bază socială decît structura societății de la originile istoriei.

Relativismul sociologic îndemna la o apreciere reținută a propriei morale a cercetătorului; ea nu poate să ne mai apară ca o reprezentare ideală a excelenței sau perfecției morale. Ca orice morală, ea este solidară cu o întreagă serie de fenomene economice, sociale, culturale, cu factorii timpului și spațiului. Metoda comparativă se aplică și moralei noastre ca oricărei alteia. Un punct de vedere evident superior iluziilor lui Nietzsche despre apoteoza moralelor prin morala supraomului și despre reevaluarea „tuturor” valorilor.

Dacă evaluăm științific și modest propriile noastre valori morale și culturale, vom descoperi că pe multe din ele nu le putem „reevalua” sau răsturna, pentru că trebuie să le receptăm din istoria civilizației. Lévy-Bruhl nu a analizat însă mai îndeaproape *care* sînt aceste valori și *de ce* le receptăm. Punctul lui de oprire este constatativ, iar principiul metodei istorice comparative nu este aplicat concret. Dacă ar fi să întrebăm: ce condiționează apariția unui sistem de valori după Lévy-Bruhl? — răspunsul sociologului este „condițiile lui de existență”. Mai puțin decît la Durkheim, aflăm vreun interes pentru latura interioară, pentru viața psihică. Lévy-Bruhl preconizează chiar abținerea față de dimensiunea interioară: „... studiul „psihologic” sau „moral” al sentimentelor, oricît de interesant ar fi din unele puncte de vedere, nu face parte din știința care ne preocupă” ⁵⁹. Este deci un *deinteres programatic* față de psihologie, ca și cum aceasta ar putea dăuna abordării sociologice! Ceea ce o pune pe aceasta din urmă, atunci cînd e concepută atît

⁵⁷ Id., p. 180.

⁵⁸ Id., p. 240.

⁵⁹ Id., p. 225.

de exclusivist orientată numai asupra reprezentărilor, practicilor și obiceiurilor, într-o inferioritate vădită față de o „sociologie înțelegătoare” (*verstehende Soziologie*) practică de Max Weber.

Totuși, Lévy-Bruhl nu concepea într-un chip rigid, mecanicist, ca o „cauză fizică”, influența structurii sociale asupra sentimentelor morale. În primul rând, el nota faptul că, în conștiința oamenilor *continuă* să aibă pondere credințe, interdicții, obiceiuri etc., care nu mai sînt actuale, nu mai sînt cerute sau determinate de baza socială existentă. Recunoscînd, cu perspicacitate, „că oamenii nu corespund adesea propriilor lor imagini despre sine” și că, în ce privește multe credințe, convingeri, prejudecăți, „nu-i destul să voim să le părăsim, pentru ca ele să ne părăsească”, Lévy-Bruhl ajungea la dialectica psihicului despre care afirma că nu e nevoie...

Intuiție psihologică adîncă vădește sociologul francez atunci cînd arată că sentimentele sînt mai puternice decît ideile, religiile durează mai mult timp după ce „descompunerea lor intelectuală” a început, ele dăinuiesc și după moartea dogmelor. O observație profundă, deși fără consecințe, este aceea, prezentată ca „un fel de lege, pe care experiența n-a dezmințit-o niciodată”: atunci cînd se impun cu autoritate anumite valori legate de „sentimentul moral colectiv... este de crezut că originea lor datează de foarte multă vreme”⁶⁰.

Lévy-Bruhl se apropia astfel, dibuind, de problema continuității, perenității și originii valorilor, intuia dezlegarea ei, dar neputînd depăși prejudecățile vremii asupra „inferiorității” moralei primitive, se oprea la o vagă intuiție. E... că în acest domeniu, Lévy-Bruhl s-a oprit la nivelul reprezentărilor și sentimentelor; el nu s-a întrebat care este legătura dintre faimoasa „participare” ca trăsătură de bază a gândirii primitive și structura societăților tribale.

Lévy-Bruhl a adus contribuții importante, deși unilaterale, și în problema sociologiei cunoașterii. Seria lui de lucrări despre gândirea primitivă pornește de la postulatul dependenței gândirii de structura socială colectivă și de la constatarea că preponderența reprezentărilor colective este cu atît mai mare, în general, cu cît societățile sînt mai puțin avansate. Lévy-Bruhl a analizat însă în mod profund doar urmările *negative* ale situației oamenilor primitivi față de natură, a neputinței lor în societățile arhaice, ceea ce l-a dus la binecunoscuta teză despre caracterul pe de-a-ntregul mistic, supra-natural, al gândirii lor (teză de care, după cum se știe, Lévy-Bruhl, cu o perfectă probitate științifică, s-a dezis în *Carnets*, la sfîrșitul vieții).

ERNST TROELTSCH : Istoria și valorile

Un caz deosebit de interesant al evoluției spre istorism în axiologie îl reprezintă Ernst Troeltsch. Prin titlul *Învingerea istorismului*, sub care a cuprins o serie de prelegeri, s-ar părea că Troeltsch urmărea criticarea concepției platonice. Expunerea pe scurt a ideilor din această lucrare nu lasă însă nici o îndoială: el arată că tema pe care o tratează, i-a sugerat-o

⁶⁰ *Id.*, p. 243.

„... raportul dintre mișcarea infinită a fluviului vieții istorice și nevoia spiritului uman de a o limita și modela prin norme durabile”⁶¹. Deși la început, după cum mărturisește Troeltsch, reflecțiile lui au pornit de la istoria creștinismului și filosofiei religioase⁶², curînd și-a dat seama că pretutindeni — în economie, societate, stat, artă și știință — ne izbîm de aceeași problemă: raportul dintre valori sau norme și istorie.

Troeltsch socotea că această problemă devenise, după primul război mondial, evidentă, și că ea era însoțită de „o luciditate aproape înfricoșătoare a reflecției și comparației istorice”. Merită subliniat faptul că Troeltsch evidențiază asemănarea dintre epoca sa și epoca largă a revoluției franceze, care a determinat primele dezbateri ample de filosofia istoriei și a culturii, prin Rousseau, Voltaire, Herder, apoi prin Hegel și Comte. De atunci, istoria a devenit cu adevărat universală, extinzîndu-se de la preistorie și societățile primitive pînă azi. Ca și Rickert, Troeltsch cerea dominarea istoriei printr-un sistem de valori. Dar părăsind generalitățile axiologiei abstracte rickertiene și delimitarea ei strictă față de alte discipline, Troeltsch chema la dezbateri aportul „psihologiei, al istorismului și al evoluționismului” pentru că, prin aceste discipline, „întregul domeniu al normelor etice a fost atras în fluviul realității și a fost istoricizat”⁶³.

Trebuie subliniat că alături de Nicolai Hartmann, Troeltsch a fost unul dintre puținii gînditori care nu mai mărginea etica la morală, ci îi acorda sfera largă a *tuturor* valorilor. Totodată, el arăta că în veacul al XX-lea, după primul război mondial, „după profunde transformări istorice” care se petrecuseră, gînditorii se aflau în fața unui „fapt” care trebuie luat ca atare: „condiționarea istorică și complexitatea normelor”⁶⁴.

Nu trebuie să mire acest lucru, pentru că etosul este mai complex decît logicul. Și nici măcar acesta din urmă — dacă ne gîndim la varietățile și contradicțiile gîndirii reale — nu-i chiar atît de autonom pe cît pare. Totuși, faptul decisiv este „complexitatea conștiinței etice” (valorice). Aceasta ne-o confirmă „o simplă privire asupra experienței și realității istorice”⁶⁵. Troeltsch ajungea, pe cale proprie, la concluziile care se puteau desprinde din sociologia engleză și franceză a moralei: există doar etici, iar nu o etică. Faptul că de la greci pînă azi au predominat concepțiile neistorice, nu înseamnă că ele sînt cele mai importante, — dimpotrivă. Nu se mai poate proceda abstract, anistoric, deductiv, pornind doar de la analiza conștiinței morale, de la teoria datoriiilor sau de la anumite valori, ca pe vremea lui Socrate sau Kant. Există norme generale, dar care sînt „formale”. Orice acțiune urmărește anumite scopuri concrete, chiar dacă rămîne valabilă ideea sau idealul *personalității*, caracterizată prin libertate și creație. Dar această valoare este nedezipită de *valoarea celorlalți*, ceea ce face ca cerința valorică primară să fie „cerința dreptății, care ne face să vedem viața și lucrurile nu numai din punctul nostru de vedere, ci și din (punctul de vedere) al celorlalți...”⁶⁶. Troeltsch socotea, pe drept cuvînt, că toate teoriile morale, antice sau moderne, toate tablele de valori sau datorii — nu sînt decît dezvoltări ale acestei idei simple, dar fundamentale.

⁶¹ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin, Pax-Verlag, 1924, p. 1.

⁶² Troeltsch a fost și autorul unei lucrări istorice asupra doctrinelor sociale în creștinism (*Die christlichen Soziallehren*, 1912).

⁶³ Id., p. 4.

⁶⁴ Id., p. 6.

⁶⁵ Id., p. 7.

⁶⁶ Id., p. 11.

La întrebarea, dacă imperativul izvorăște din rațiune, dacă este atemporal etc., Troeltsch arăta că răspunsul la astfel de întrebări nu ni le pot da decât „cercetări sociologice”. În ce privește etica personalității, Troeltsch observa în chip realist că, pînă azi, ea a fost apanajul unor grupe restrînse, iar că, în ce privește o morală umanitară, generală, *realizarea ei* nu poate fi desprinsă de faptul fundamental al luptei oamenilor pentru viață. Fără să se arate ostil idealurilor socializante, Troeltsch arăta că aceste doctrine presupun două „minuni”: „de a pune cu totul natura în slujba omului cu ajutorul tehnicii ... și minunea unei noi educații ...”⁶⁷.

Troeltsch conchidea că pînă acum (1922) istoria arată cît de dificilă este realizarea acestor idealuri. Pe de altă parte, Troeltsch sublinia că trebuie definitiv părăsit idealul unei morale atemporale și că viața ne arată că împlinirii moralității îi este hărăzită o veșnică luptă. Totodată, Troeltsch, fără să polemizeze cu axiologia neokantiană sau fenomenologică, centrată în jurul absolutului valoric, afirma că „în cadrul raporturilor deosebit de complicate ale vieții publice, n-a existat niciodată o totală lipsă de compromisuri”, dar că nu orice compromis este moral.

Sub aspect teoretic, la principala problemă a confruntării dintre valori și istorie, concluzia lui Troeltsch era că „relativismul poate și trebuie să fie zăgăzuit”, dar absolutismul valoric nu are dreptate, cînd afirmă că relativismul duce la amoralism. *Realizarea* valorilor, care trebuie să primeze, „este un act relativ, care realizează normele absolute numai după posibilitate ...”⁶⁸. Niçi o „voință bună” („*der gute Wille*” a lui Kant), „nici un program abstract, veșnic valabil” — nu poate modela în mod ideal omul și istoria. „Această cunoaștere gravă trebuie să o opunem tuturor abstracțiilor unor filosofii moralizatoare ale istoriei” (*ibidem*).

„*Adevărul istoric*”. Istoric și sociolog al religiei și al vieții spirituale în general, Ernst Troeltsch a fost adînc preocupat de metodologia și logica științelor istorice. Nesatisfăcut de apriorismul kantian, ca și de metodologismul axiologic abstract al lui Rickert, Troeltsch s-a străduit să discerne specificul obiectului și metodei istorice. El a recunoscut noutatea și importanța străduințelor lui Rickert în delimitarea metodologică a științelor istorice de științele naturii, dar a considerat că deosebirea provine din specificul obiectului — deoparte natura, de alta spiritul (istoria) —, iar nu din conștiința valorizantă. „Trebuie despărțită cu strictete știința realului de logica elementară generală, cu teoriile ei despre judecată și concept și cu cele două mijloace ale ei — principiul identității și al contradicției. Logica științelor realului crește instinctiv din contact cu obiectul”⁶⁹.

Experiența este aceea, arată Troeltsch, care determină conștiința și gîndirea să ia atitudine și să folosească metode diferite. Atitudinea și interesul nostru față de istorie sînt deosebite de cele față de natură. În cercetarea istoriei se vine cu principii de selectare și generalizare, „care sînt active de la început și în mod cu totul inconștient, cînd vrem să prindem realitatea trăită”⁷⁰.

În cercetarea vieții spirituale, scrie Troeltsch, nu este posibil să interpretezi experiența spirituală în analogie cu propria ta esență. El considera că

⁶⁷ Id., p. 18.

⁶⁸ Id., p. 20.

⁶⁹ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922, p. 27.

⁷⁰ Id., p. 20.

trebuie revăzut raportul dintre logică și științele care se ocupă de diferite aspecte ale realului și că logica formală nu sesizează „contradicțiile și opozițiile realului”.

După primul război mondial, Troeltsch a urmărit mai îndeaproape ceea ce considera nerezolvat de către Rickert: problema obiectivității criteriului de valorizare, raportul dintre subiect și obiect în istorie și față de istorie, raportul dintre caracterul absolut al normelor față de dimensiunea temporală a realizării normelor, conceptul de dezvoltare.

Reluând problemele pe care le trata și Rickert, Troeltsch îi reproșază caracterul îngust și formal al punctului de vedere gnoseologic (metodologic). După Troeltsch, Rickert nu ajunge niciodată la caracterul individual și irațional-rațional al faptului istoric, al personalității istorice. Mai interesant este faptul că Troeltsch ajunge să afirme că *pura contemplare* a istoriei, lipsa de „angajare”, duce la un relativism valoric pasiv. Pentru a înțelege istoria, inclusiv istoria spirituală a omului, trebuie să trecem de la contemplarea istoriei la *realizarea valorilor*. „Aici valoarea trece în realizare, în fapt istoric ea este cuprinsă cu cerința ei în fluviul și prefacerile procesului istoric”⁷¹.

Istoricul dintr-o anumită epocă are o imagine despre istorie, care nu seamănă cu imaginile istoricilor altor epoci. Viziunea despre lume a istoricului joacă un rol decisiv în cercetarea pe care o întreprinde. Aceste puncte de plecare valorizante nu sînt subiective, nu aparțin unui singur cercetător. În obiectul pe care îl constituie istoria se întîlnesc doi factori: obiectul propriu-zis (o perioadă istorică, o personalitate a realizării culturale etc.) și punctul de vedere al subiectului. Istoricul cercetează unități cu sens „individual” (*individuelle Sinneinheiten*). „Aceasta înseamnă ... că fiecare sens individual este totodată și valoare relativă ... Valoarea individuală immanentă a unei structuri istorice trebuie de aceea să fie măsurată cu sine însăși dar totodată ... cu un complex valoric general”⁷². Acest „complex valoric general” (*Wertzusammenhang*), care semnifică de fapt o tablă de valori, „ia naștere în situația istorică a cercetătorului”.

Periodizările istorice, valorizarea unor epoci și deprecierea altora etc. sînt expresia revizuirii sau schimbării tablelor de valori în epoci de tranziție, de „renaștere” etc. Pornind de la valorile reale în continuă prefacere, așa cum ni le înfățișează istoria, Troeltsch contestă eficiența „valabilității” absolute a valorilor concepută de Rickert. „Sistemul rickertian de valori, în măsura în care este legat de valori pur formale, apriorice și rațional-necesare, nu numai că este indiferent față de istorie, ci chiar direct opus curgerii și infinității devenirii”⁷³.

O conștiință valorică supratemporală, cu categoriile ei abstracte, nu poate face față adevărului istoric, nu se adecvează situațiilor concrete. Căci istoria este sfera individualului, a concretului. „Rațiunea istorică” trebuie să-și transforme mereu criteriile de valorizare și înțelegere: „Trebuie să se renunțe la acele trăsături ale criteriilor ... care nu se potrivesc ... să se renunțe la valabilitățile generale, la caracterul absolut și abstract al acestor criterii”⁷⁴. Această exigență nu este un dictat metodologic ca la Rickert, ci izvorăște din situația generală în care trăiește cel care vrea să

⁷¹ Hans Lubrich, *Die historische Wahrheit bei Ernst Troeltsch*, Gießen, 1937, p. 93.

⁷² E. Troeltsch, *op. cit.*, p. 117.

⁷³ *Id.*, p. 152.

⁷⁴ *Id.*, p. 156.

înțelegă istoria. Situația generală implică o critică inițială a prezentului în virtutea unui ideal, cel al cercetătorului sau, în general, al celui care vrea să înțelegă o perioadă istorică. Înțelegerea istorică implică o critică valorizantă determinată de epoca prezentă.

Deși Troeltsch și-a exprimat îndoială față de putința îmbrățișării istoriei universale, el a indicat drumul metodologic al cuprinderii unor mari perioade istorice, prin *compararea* perioadelor, prin evidențierea asemănărilor și deosebirilor dintre „unitățile cu sens”. Este interesant de remarcat că în toate perioadele istorice, Troeltsch vedea o permanentă confruntare între individ și colectivitate, numind-o „antinomie nerezolvată”. Totodată, o trăsătură de bază a istoriei spre deosebire de natură, o constituie *libertatea* individului, care se manifestă prin „decizie pentru sens și valoare”.

„Adevărul istoric” este deci pentru Troeltsch ceva cu totul deosebit de adevărurile necesar-raționale ale lui Kant. Tocmai ceea ce-i aprioric, general și atemporal nu este relevant pentru înțelegerea istoriei.

MARCEL MAUSS

Sociologia istorică a culturii

În contextul tematicii noastre, trebuie subliniată *latura dinamică* a concepției lui Mauss; el însuși a vorbit despre o *sociologie dinamică a culturii*: „Este deci vorba iarăși de structură, dar de o structură în mișcare”⁷⁵. Spre deosebire de etnologii funcționaliști, cărora azi li s-a reproșat în primul rând anistorismul, Mauss insistă asupra tezei sale de bază istorice: „orice fapt social este un moment dintr-o istorie a unui grup de oameni”⁷⁶.

Simultan cu integrarea oricărui fenomen particular în întregul structurii sociale, Mauss cerea înțelegerea acestui întreg în istoricitatea și funcționalitatea lui. El mai sublinia totodată *aspectul antropologic* — omul înțeles în totalitatea lui: „Ceea ce a trebuit descris, ceea ce este în fiecare moment, este un întreg social, integrând indivizi care sînt ei înșiși totalități (*des-touls*)”⁷⁷.

Mauss îi reproșa lui Wundt toate abaterile de la metoda „sociologic-antropologică”, adică încercările „de a explica direct istoria prin psihologia individuală”, iar nu prin cea de grup. Această observație critică îi dădea lui Mauss prilejul să afirme din nou că socialul nu-i explicabil prin vreo psihologie „eternă”, veșnic „omenească”, invariantă: „socialul nu este ceea ce-i permanent și universal, ci, dimpotrivă, ceea ce se schimbă de la o societate la alta și, înăuntrul aceleiași societăți, de-a lungul vremurilor”⁷⁸. După Mauss, arta are nu numai o natură socială, ci și efecte sociale. „Această natură și această funcție explică, probabil, persistența și variațiile, universal-

⁷⁵ Marcel Mauss, *Œuvres*, III, Paris, Ed. de Minuit, 1969, p. 208.

⁷⁶ Idem, p. 209.

⁷⁷ Idem, p. 213.

⁷⁸ *Œuvres*, II, p. 205.

tatea și instabilitatea sentimentului frumosului”⁷⁹. Astfel, Mauss lega în mod inextricabil *evoluția* și *funcția* fenomenelor culturale.

Marcel Mauss a fost deci nu numai un precursor al metodei structurale (cum a arătat Lévi-Strauss), dar și al celei *social-istorice* (ceea ce n-a mai arătat Lévi-Strauss...) și totodată al concepției, care leagă indestructibil *structura socială*, *funcția* și *valoarea*, căci există „în orice simbol, scris sau nescris, figurat sau nefigurat, gândit sau numai subconștient, în orice fel de acțiune sau de a gândi (...) pe lângă o logică impusă (...) o altă valoare. Este o valoare „comună”, căci cine spune simbol, spune semnificație comună pentru indivizii unui grup, care acceptă acest simbol, care au ales — într-un chip mai mult sau mai puțin arbitrar, dar în unanimitate — o onomatopee, un rit, o credință, un fel de a munci în comun, o temă muzicală, un dans”⁸⁰.

Deși Mauss s-a ocupat mai ales de societățile primitive, în recenzii, notele și studiile lui se află risipite numeroase manifestări ale unei *concepții social-istorice* asupra fenomenelor culturale, cu accentul căzînd pe *comparație*. Comparînd forme istorice de religie, artă, gândire sau chiar civilizații întregi, putem desluși *tipuri*, dar care nu trebuie înțelese abstract, ci în concretețea istorică în care ni se înfățișează. Și atunci „tipul superior” se relevă într-o legătură indestructibilă cu tipul inferior din care a provenit în chip nemijlocit; ele au părți comune, o anumită înrudire, dar prezintă și *deosebiri* ce nu pot fi omise. „În majoritatea cazurilor (...) formele elementare nu dispar complet în fața formelor celor mai înalte, ci persistă sub ele, alături de ele sau chiar înăuntrul celor elementare, ca pentru a depune mărturie asupra originii lor. Așa, de pildă, în India, *mantra* magică conviețuiește cu rugăciunea ascetică”⁸¹.

Este necesar să ne interesăm de tipuri, de structuri, care reunesc ceea ce-i comun și esențial în diferite faze istorice ale unui fenomen social sau spiritual. Dar în constituirea tipurilor, „comparația se îndreaptă în mod nemijlocit asupra coincidențelor, în timp ce, atunci cînd vrem să stabilim cauza, deosebirile sînt cele mai instructive”⁸².

Punîndu-și problema unei clasificări a religiilor, Mauss arăta că, în ciuda dificultăților încă existente (pe la începutul veacului nostru), se pot distinge „mari categorii”. Se vor compara credințele australiene între ele, pentru că fac parte din același mediu sau organizare socială. Din acest punct de vedere, *concordanțele* ne solicită atenția. Dar pentru o analiză comparată de respirație mai largă, „dacă nu căutăm în același timp și cu cea mai mare grijă deosebirile (dintre religii — n.ns. C.I.G.), ne expunem să luăm drept esențiale asemănări cu totul fortuite, căci lucrurile cele mai disparate pot să se asemene prin unele aspecte”⁸³.

Încă din 1913, Marcel Mauss a vorbit despre structura *culturii* (*Notă despre noțiunea de civilizație*). La această temă el avea să revină aproape două decenii mai tîrziu în comunicarea *Les civilisations* (1929). În nota din 1913, Mauss atrăgea atenția asupra specificului fenomenului civilizației: spre deosebire de alte fenomene sociale, o civilizație nu este strict legată

⁷⁹ Idem, p. 206.

⁸⁰ Idem, p. 150—151.

⁸¹ Marcel Mauss, *Œuvres*, I, p. 390.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem, p. 308.

de un anume sol sau de un grup social, ea putînd depăși granițele geografice sau istorice ale unui singur popor. Valorile materiale sau spirituale se nasc în anume condiții concrete de loc și timp, dar pot *valora* și pentru alte națiuni, epoci etc.

Ca sociolog consecvent, Mauss, după ce atrăgea atenția asupra caracterului sau valorilor unei civilizații (creștine, mediteraneene, nordamericane etc.), se întreba: cărui organism social îi corespund? Căci a lăsa civilizația „în aer”, a o trata ca pe o entitate generală, universală, cum făcuse Comte, nu este posibil, „deoarece atunci se lasă deoparte realitatea concretă, pe care observatorul o poate atinge cel mai bine și în chipul cel mai imediat: organismele sociale, marile personalități colective, care s-au constituit de-a lungul istoriei”⁸⁴. Prin astfel de caracterizări — „mari organisme sociale (...) constituite istoric” — Mauss deschidea perspectiva unei *tipologii istorice*.

Mauss se opunea acelor teorii evoluționiste, care vorbeau despre o civilizație unică; el voia să conexeze civilizația cu „înlănțuirea cronologică și geografică a societăților”⁸⁵. Demersul inductiv va permite, arăta Mauss, să se stabilească „o genealogie de fapte, secvențe mai mult sau mai puțin sigure, fără de care este imposibil să concepi fie istoria, fie evoluția comunității”⁸⁶.

O altă observație prețioasă este distincția pe care o făcea sociologul francez între fenomenele social-politice și cele culturale. Primele „nu se pot internaționaliza”, fiindcă ele sînt fenomene de „morfologie socială”, adică, în terminologie ontologică, țin de bază, de structura socială și politică. Miturile, poveștile, limbile, cunoștințele, formele și idealurile literare etc. nu țin de istoria unei societăți determinate și de aceea, în limbajul nostru, ele sînt valori și se pot „desprinde” și circula.

Cerînd raportarea oricărui fenomen cultural la structura socială în cadrul căreia funcționează, Mauss a fost deci departe de a concepe determinismul social în chip rigid, sociologist, el formulînd cît se poate de clar ideea opțiunii. Tipurile de cultură (în ansamblu) sau tipurile de morală, religie etc., nu răsar în mod spontan peste capul oamenilor, nici nu sînt explicabile prin structura mentală a umanității, structură care ar fi pretutindeni aceeași (Lévi-Strauss).

Referindu-se la formele rugăciunii și în general la evoluția reprezentărilor religioase, Mauss scria: „dacă formele cele mai organizate sînt și cele mai rudimentare, acestea nu conțin în ele însele cauza evoluției lor. Clasificarea genealogică ne dă un tablou al genezei, dar ea nu ne face să cunoaștem factorii determinanți. Forțele care transformă sistemul rugăciunii îi sînt în chip necesar exterioare”. Iar în ce privește încercarea de a găsi în spiritul uman legile propriilor transformări (cum o face Lévi-Strauss), Mauss declara categoric: „Nu le vom găsi în constituția mentală a individului. Legile generale ale reprezentării umane fiind pretutindeni identice cu ele însele, nu pot explica o atare diversitate de tipuri”⁸⁷.

În contrast cu intelectualismul structuralismului abstract, Mauss a subliniat puternic importanța *alitudinii*, căci o trăsătură distinctivă a

⁸⁴ Mauss, *Œuvres*, II, p. 453.

⁸⁵ Idem, p. 457.

⁸⁶ Idem, p. 461.

⁸⁷ *Œuvres*, (I), p. 396—397.

civilizației constă, după Mauss, în faptul că este nu numai „opera unei voințe colective”, fiindcă o cultură relevă o opțiune: „cine spune voință umană spune: alegerea între diferite opțiuni posibile”⁸⁸.

Mauss atrăgea atenția că un grup social nu-i niciodată pasiv și că ceea ce apare ca instituție, creație artistică, practici religioase „sînt pline de acte, de activitate, de acțiune, de impresii”. Grupul social, fie mai extins sau mai redus, are o unitate de voință. Reacțiile lui unitare (statistic) se constituie din „toate aceste mulțimi de impoderabile, de tendințe, de instinct, de imitații, de idei comunicate, de sentimente pasagere”⁸⁹.

Marcel Mauss a arătat că pe măsură ce s-au acumulat cercetările etnografice de teren, reflecția asupra lor a descifrat o structură dialectică, iar un „mecanică”, a coeziunii sociale. În 1931, el scria: „Putem acum să ne dăm seama de chipul în care, de la începuturile evoluției sociale, diversele subgrupe, uneori mai numeroase decît chiar clanurile pe care le secționează, pe scurt: diversele structuri sociale se pot îmbrăca, încrucișa, suda, pot deveni coerente”⁹⁰. Arătînd că vechea imagine a amorfismului, a unei unități globale nearticulate, a clanului, nu este corespunzătoare Mauss sublinia totodată că diviziunile, competițiile, uneori ciocnirile interne ale structurii tribale nu-i anulează, ci îi explică mai bine unitatea specifică: „Astfel toate grupurile se îmbracă unele în altele, se organizează unele în funcție de altele prin prestații reciproce, prin întrecerile generațiilor, a sexelor, a clanurilor și prin stratificări de vîrstă”⁹¹.

Mauss ajungea să stabilească existența a două tipuri de coeziune: cea datorată unei discipline consimțite de toți și cea provenită dintr-un fel de organizare. În sfîrșit, grupele acționează unele asupra altora pe călea educației, tradiției și păcii. Căci atunci cînd o societate este coerentă, armonicasă și într-adevăr bine disciplinată, forța ei poate fi dublată prin armonie, cu condiția ca ea să se bucure de pace”.

Mauss a revenit asupra acestor caracterizări ale societății tribale, reținînd armonia socială ca valoare supremă a tuturor societăților și cerînd reintegrarea ei în problematica sociologică.

C. BOUGLÉ

1. Problema evoluției valorilor

Afirmînd că „religia, morala, dreptul, economia, estetica nu sînt altceva decît sisteme de valori, deci idealuri”, C. Bouglé este singurul reprezentant al școlii sociologice franceze care abordează în mod hotărît, mai dezvoltat și mai aprofundat, problema valorilor. *Lecții de sociologie despre evoluția valorilor* (1922) sugerează, prin titlu, dorința de a aprofunda elementul de istorism, pe care Durkheim îl afirma la modul principal, dar nu îl aplica.

⁸⁸ Idem (II), p. 470.

⁸⁹ Idem (III), p. 224—225.

⁹⁰ M. Mauss, *Œuvres*, III, p. 18.

⁹¹ Idem, p. 20.

Trebuie însă spus de la început că titlul promițator al cărții lui Bouglé nu este acoperit în diversele capitole. Doar în două capitole își propune Bouglé să schițeze evoluția valorii tehnicii și a gândirii raționale. În fond, prin lucrarea sa, Bouglé a aprofundat tezele durkheimiene despre existența valorilor, a raportului lor cu realitatea, a raporturilor dintre unele valori cu celelalte (valori economice și valori ideale, valori morale și valori religioase, valori teoretice și valori morale). Problema evoluției devine mai vizibilă în capitolul despre valorile estetice, dar Bouglé urmărește mai ales să arate condițiile sociale ale constituirii valorilor estetice. Aceste condiții s-ar reduce la *loisir et luxe*.

Ni se pare însă că judecarea și valorizarea concepției axiologice a lui Bouglé ar fi trunchiată și ar da o imagine falsă, dacă nu ne-am sprijini și pe acele două lucrări ale sociologului francez în care realmente este aplicat principiul istorismului: *Les idées égalitaires* (1925) și *Essai sur le régime des castes* (1908).

Cartea despre evoluția valorilor pornește de la evidențierea rolului ideologiei, în timp ce, în celelalte două lucrări, deși este menținut laitmotivul importanței ideilor, concluzia este sociologică: nici apariția, în diferite rinduri în istorie, a ideilor egalitare, nici apariția castelor nu se pot explica decât prin transformările petrecute în baza socială.

În *Evoluția valorilor*, Bouglé anunță de la început crezul său: „Dacă vrem să reinnoim din temelie instituțiile, trebuie să acționăm mai întâi asupra ierarhiei sentimentelor. Lumea valorilor este ca un șantier invizibil, unde se pregătesc schimbările de decor ale lumii vizibile”⁹². O definiție metaforică, o definiție care nu ne spune cum apar și evoluează valorile, ci indică numai capacitatea lor de influență asupra oamenilor, asupra istoriei.

În concepția lui generală sociologică, Durkheim afirmase că societatea se creează și se recrează cu ajutorul valorilor. Uncori Durkheim înglobează însă și fenomenele economice printre cauzele multiple ale apariției unor valori, anticipând teza lui Mauss despre faptul social total (*un tout*). Însă, deși subliniază atât rolul valorilor în transformarea, „recrearea” societății, cât și rolul societății în crearea valorilor, atunci când definește idealul, Durkheim păstrează poziția sociologului: „Astfel, formarea unui ideal nu constituie un fapt ireductibil, care ar scăpa științei, ci el depinde de condiții pe care observația le poate atinge: /idealul/ este un produs natural al vieții sociale”⁹³. Bouglé explică și el (în mod vag) crearea valorilor printr-un fenomen social: „apropierea conștiințelor”. Valorile nu derivă din proprietățile lucrurilor și nici nu sînt create de către individ; ele își datorează geneza „vieții colective”, momentelor de concentrare și exaltare ale grupului. Dar este evident că o astfel de explicație ține de modelul explicației totemismului oferită de Durkheim. Ce nevoie au valorile artistice și teoretice de „concentrarea” și exaltarea societății asupra sa însăși? În explicația valorilor, Bouglé nu merge mai departe decât Durkheim; și lui îi ajunge să sublinieze sursa colectivă a valorilor, caracterul lor imperativ, identificarea dintre individ și societate în trăirea și realizarea valorică. Valorile se caracterizează prin „presiune și atracție”. Bouglé nu încearcă să explice de unde izvorăsc aceste

⁹² C. Bouglé, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Paris, Colin, 1922, p. 9.
⁹³ Durkheim, *Les formes élémentaires etc.*, p. 603.

caracteristici într-adevăr esențiale ale valorilor și nici nu vede că nu toate valorile, de pildă, cele estetice și teoretice, *nu sînt imperative*.

În schimb, Bouglé își propune să înlăture rezistența sau repulsia morală a celor care nu văd cu ochi buni trăsătura „constringerii”: „Oare înjosim viața spirituală, dacă arătăm că valorile care o domină sînt produsele și instrumentele vieții sociale?”⁹⁴. Răspunsul lui Bouglé este că cei pe care îi irită originea socială a valorilor uită că ele sînt datorate societății. Ea este cea care le „ordonează dorințele și le ierarhizează tendințele”. Oamenii învață să respecte împreună anume ființe și lucruri „și aceste respecte comune sînt tot atîtea trepte care ajută la înălțarea individului: prin ele se ridică de la animalitate la umanitate”⁹⁵.

În acest punct, Bouglé dă o caracterizare-definiție a idealului (el se gîndește tot timpul numai la valori morale), în care se străvede *intuiția necesității valorilor*: fără aceste „stele” călăuzitoare care sînt valorile, societății i-ar lipsi „un principiu ordonator”. Existența valorilor superioare — „este o condiție a propriei ei vieți”. Și el reamintește formularea lui Durkheim, din concluzia la „Formele elementare ale vieții religioase”: „O societate nu se poate nici crea, nici recrea, fără să creeze simultan idealuri”. Dar nici Durkheim, nici Bouglé nu încearcă să arate *de ce* și *cum* sînt necesare idealurile. Afirmatia că ele „servesc progresului” se izbește de un fenomen pe care Bouglé îl amintește adesea — războiul. Dar el nu se întreabă: dacă valorile „servesc”, iar nonvalorile nu servesc omenirii, cum se face că se poate trece peste valori, pot fi distruse bunuri, vieți, cum este explicabil — nu progresul, ci *regresul* — în istorie? Care sînt fenomenele sociale care se află la baza războiului, a distrugerii?

Bouglé a văzut foarte limpede rolul ideilor, și nu al oricăror idei, ci „al ideilor pe care le îmbrățișează multe spirite, idei practice, active, cuceritoare...”⁹⁶. Dar el credea că astfel de idei sau idealuri s-ar impune pentru că sînt respectate și iubite. Totuși, el sublinia caracterul util al moralei: aprecierea solidarității de pildă nu izvorăște numai din grija dreptății sociale, ci și pentru că servește „prosperității naționale”, „vitalității colective”. Tot astfel, știința, emulația științifică — nu se reduc la plăcerea exersării rațiunii. În veacul al XVIII-lea, în Franța, cunoașterea era „œuvre partique”, căci se considera că „o mai bună cunoaștere a naturii poate ajuta la eliberarea societății. De-a lungul întregului veac XIX, democrații au păstrat sentimentul solidarității dintre știință și libertate, dintre forța descoperirii și forța emancipării”⁹⁷.

Despre artă, Bouglé susține cunoscutul punct de vedere după care „... nu există valori estetice decît pentru spirite care s-au eliberat ... nu numai de tirania nevoilor sau de cea a pasiunilor, dar și de cea a credințelor absorbante”⁹⁸. Bouglé uită că atît în preistorie, cît și în societățile tribale, în arhitectura antică sau modernă, în muzica sau pictura religioasă a Renașterii etc. valorile estetice s-au putut alia foarte bine cu valori practice (artizanatul) sau magice, sau religioase. În schimb, el are meritul să fi observat că înăuntrul gîndirii primitive, concepția religioasă nu este singurul ei conținut. Bouglé afirmă că „este neverosimil ca omul /primitiv/ să nu fi remarcat un număr de asemănări și regularități reale”. Clasificările primitive, de pildă,

⁹⁴ Bouglé, *Id.*, p. 34.

⁹⁵ *Id.*, p. 35.

⁹⁶ *Id.*, p. 80.

⁹⁷ *Id.*, p. 229.

⁹⁸ *Id.*, p. 254.

permit să se întrezărească calcarul lor după proprietăți obiective, așa cum cuvintele care au servit drept suport conceptelor n-au fost toate magice și religioase. Bouglé ia deci poziție împotriva lui Lévy-Bruhl, într-o vreme când concepția acestuia despre caracterul „prelogic”, predominant magico-religios al „mentalității primitive”, era primită cu entuziasm.

Bouglé notează, totodată, fenomenele sociale care au determinat rezistența și opoziția față de religie: nu rațiunea prin sine însăși s-a revoltat la un moment dat, ci revolta ei s-a datorat apariției și dezvoltării unor „centre de interes, centre de putere, asupra cărora gardienii religiei cu greu mai pot exercita un control absolut”⁹⁹. Este vorba de apariția puterii militare, economice, administrative, politice. Deși manipulează religia, magia etc., puterea politică a regilor, faraonilor etc. își cucerește autonomia. „Astfel se nasc valori în câmpul politic, pe care nu le poate acoperi în întregime umbra templelor”¹⁰⁰.

Deși nu dă exemple istorice precise, Bouglé subliniază rolul determinant al dezvoltării negoțului asupra valorilor juridice. Grijă de interesele economice tinde să creeze o mișcare de idei autonome. Deținătorii bogăției, care ia naștere la adăpostul acestor convenții, capătă conștiința acestei forțe noi și curînd ei încep să judece lucrurile din punctul lor de vedere, distinct atît de cel al regilor, cît și de cel al preoților. Bouglé evoca astfel formarea păturilor de negustori, armatori, meseriași, în Orientul antic, în Grecia și Roma antică. În general, conchidea Bouglé, ideile sau *valorile laice*, care servesc atît cauza libertății sociale, cît și celei spirituale, sînt ostile religiei și au la origine interese economice și social-politice. El este de acord cu Mantoux și Elie Halévy, care au demonstrat — în spiritul lui Marx și Engels — că teoria științifică se naște din practica industrială.

După cum s-a văzut, „evoluția valorilor” nu corespunde decît fragmentar titlului. Bouglé a întărit însă tezele durkheimiene despre caracterul obiectiv, de sorginte colectivă, al valorilor, a ilustrat rolul lor, cu o ușoară tendință spre finalism („scopul societății este să creeze valori”), a sesizat rolul practicii în apariția unor valori teoretice și a avansat unele idei personale interesante. Dar în această lucrare, Bouglé nu rezolvă problema evoluției valorilor; cele cîteva *afirmații* generale despre abordarea istorică, presărate în carte, nu depășesc caracterul vag al tezei evoluționiste, după care „valorile se diferențiază odată cu evoluția socială”. Teză pe care de altfel istoria contemporană o dezmente categoric.

2. Ideile egalitare și sociologia castelor

Deși nutrea iluzia că ideea egalității s-ar putea studia științific, sociologic, fără ca sociologul să ia atitudine pro sau contra egalității, urmînd deci să fie „neutru” față de o valoare fundamentală în istoria socială și spirituală a omenirii, Bouglé are meritul de a fi pus problema: „... cum a fost determinată apariția ei? Care sînt antecedentele ei?”¹⁰¹. Cercetarea sociologică a fenomenului urma să fie întreprinsă pornind de la „clasarea formelor socie-

⁹⁹ Id., p. 202.

¹⁰⁰ Id., p. 203.

¹⁰¹ C. Bouglé, *Les idées égalitaires*, Paris, Alcan, 1925, p. 15.

tății...”, determinându-se relațiile lor „cu diferite ordine de fenomene istorice...”¹⁰², deci o intenție de metodă comparativ-istorică.

Deși anunța că se va feri de „judecăți morale”, Bouglé își dezvăluie poziția etico-socială încă din momentul definirii egalității: ea este o valoare superioară lucrurilor, pentru că nu se aplică decât oamenilor. Iar persoana este „măsura tuturor valorilor fiind ea însăși valoarea absolută”; numai în raport cu persoana au sens noțiunile de drept și datorie. Egalitatea implică simultan valoarea individului ca persoană și a tuturor oamenilor; faptul că îi socotim pe toți oamenii egali nu exclude afirmația că sint diferiți. „Egalitarismul” nu vizează decât crearea condițiilor egale de manifestare a indivizilor. Ideile egalitare „sint pentru noi idei *practice*, care postulează existența umanității și a individualității...”¹⁰³. Nu este vorba de egalitatea facultăților sau capacităților oamenilor, ci de egalitatea în drepturi.

Bouglé credea că egalitatea și democrația au fost realizate în statele moderne, inegalitatea din statele absolutiste pierind fără urmă. Deși nu ignora faptul că în Anglia, la sfârșitul secolului al XIX-lea, mai exista „inegalitatea legală a muncitorului și patronului”, Bouglé se consola cu gândul că „eforturile pe care le fac toate guvernele pentru a reglementa raporturile dintre capital și muncă și aspirațiile pe care le suscită vor fi traduse, la rîndul lor, în instituții”¹⁰⁴.

Ca și în „evoluția valorilor”, promisiunea de a folosi metoda comparativ-istorică nu este împlinită de către Bouglé. În primul rînd el refuză să recunoască existența egalității în alte societăți decât în cea modernă. Desigur că, dat fiind inexistența antropologiei sociale înainte de deceniul cinci al veacului nostru, nu are rost să criticăm erorile etnologice ale lui Bouglé, atunci cînd el se raliază convingerii comune ale sociologilor epocii sale (Tönnies, Durkheim, Simmel, Fustel de Coulanges, Sumner Maine), după care „o societate primitivă se recunoaște tocmai după absența ideii de valoare a individului...”¹⁰⁵. În cadrul cunoștințelor etnologice ale epocii sale, Bouglé admite că „spiritul societăților primitive poate fi numit „comunist”; pentru că nu gîndește o persoană, ci grupele, — familii sau triburi” (*ibidem*):...

Aceste păreri greșite au putut fi înlăturate de către antropologia socială, pe baza cercetărilor de teren (Thurnwald, Radin, Lévi-Strauss, Firth, Fortes, Evans-Pritchard, Balandier, Nippold etc. (Cf. C.I. Gulian, *Lumea culturii primitive*, 1983; cap. II).

Mai ciudat este că Bouglé, contestă existența ideii de egalitate în Grecia antică. Îmbrățișînd concluziile lui Fustel de Coulanges, Bouglé afirmă că acolo persoana nu era luată în considerație! De-abia prin stoici, și mai ales la Roma, și-ar fi făcut apariția ideea de egalitate, respectul pentru individ (cu cîteva decenii mai înainte, Nietzsche caracteriza cultura greacă tocmai printr-un individualism nestăpînit...). Rezervele lui Bouglé ne apar azi interesante, pentru că mărturisesc constatarea limitelor egalității în Grecia antică și simultan realitatea alienării.

Pentru a justifica mai clar punctul de vedere sociologic în abordarea valorii egalității, Bouglé supune unei critici întemeiate concepția rasistă (Gobineau, Vacher de Lapouge) și concepția „ideii logice”, după care ideea de egalitate a apărut în istorie, din cînd în cînd, datorită unui gînditor. Dar,

¹⁰² Idem, p. 18.

¹⁰³ Id., p. 28.

¹⁰⁴ Id., p. 40.

¹⁰⁵ Id., p. 56.

arată Bouglé, în acest din urmă caz, explicația nu ne spune „de ce cutare om mare inventează o idee”. Rămîne de explicat de ce o societate adoptă o teorie egalitară; trebuie arătat și „cum s-a impus conștiinței publice”¹⁰⁶. Succesul ideii de egalitate nu este doar rezultatul propagandei; „această propagandă are ea însăși drept condiție existența unor anume forme sociale care, modelînd spiritele într-un anume sens, le pregătește pentru receptarea ideilor egalitare”¹⁰⁷. „Forța ideilor” este mai curînd o problemă decît o soluție. Pentru a înțelege manifestarea ideii egalității este necesar un dublu demers: „istoric și psihologic”. Sociologia studiază „tendențele și influențele” care au permis manifestarea ideilor egalitare la romani, spre sfîrșitul imperiului, în Franța sau în Statele Unite.

După expunerea acestor premise metodologice generale, Bouglé trece la altele, mai concrete, dar care ne apar azi nerelevante: Bouglé vrea să explice manifestările cerințelor egalitare prin „cantitatea unităților sociale: numărul, densitatea și mobilitatea”, precum și prin omogenitatea și eterogenitatea societăților ... El nu-și dădea seama că lupta împotriva alienării social-politice nu se poate explica prin numărul locuitorilor unei țări. Afirmînd că vechiul drept roman a căzut odată cu „creșterea cantitativă” a imperiului, Bouglé face abstracție de agravarea luptelor sociale și de ponderea sclavilor. Dacă el are dreptate să sublinieze influența stoicismului asupra legislației și asupra moravurilor în general, această influență și, după cum cerea el însuși, receptarea ei nu se explică prin volumul și densitatea societății. În al doilea rînd, oricît de amplu și în multe forme s-a manifestat, umanizarea moravurilor și legilor romane n-au dus cîtuși de puțin la atenuarea inegalităților economice, sociale și politice. După Aymard, această umanizare nu poate fi interpretată ca simptom de teamă a claselor stăpînitoare: „nimeni dintre posedanți nu denunță vreun pericol; dacă se merge pînă la manifestarea simpatiei pentru oamenii de rînd, nu pare să existe vreo îngrijorare față de eventuala lor revoltă”¹⁰⁸. În 1925, după ce asistase la apariția partidelor muncitorești în țări cu o foarte variată densitate socială, Bouglé mai susține totuși că „potrivit legilor după care se formează ideile noastre (?) ... creșterea cantității sociale ne obișnuiește spiritul cu respectul persoanei umane”¹⁰⁹.

Punîndu-și întrebarea: „care este influența complicării societății asupra ideilor egalitare?”, Bouglé observă judicios că „... o diferențiere socială coexistă adesea cu spiritul antiegalitar ...”¹¹⁰, ceea ce este confirmat azi de către antropologia socială și istorie. Dar el menține teza formalistă a „complicației sociale”, afirmînd că în statele moderne, complicarea crescîndă a favorizat intensificarea egalitarismului. Astfel de teze vagi și generale sînt contrazise de istorie: Bouglé amintește el însuși de deosebiriile legislației dintre Anglia, Germania și Franța cu privire la libertatea asociațiilor. Însă Bouglé nu se decide să abordeze problema valorii egalității în lumina luptelor sociale și politice din Europa modernă, ceea ce face ca „legea” eterogenității ca atare să rămînă inefficientă.

După sociologul francez, „complicarea societăților diminuează caracterul lor opresiv și îl ajută pe individ să se afirme ca centrul dreptului”¹¹¹. Dar după cum știm, „complicarea” societății în Germania, Italia sau Spania

¹⁰⁶ Id., p. 80.

¹⁰⁷ Id., p. 81.

¹⁰⁸ A. Aymard în *Rome et son empire*, Paris, P.U.F., 1967, p. 348.

¹⁰⁹ Bouglé, id., p. 115.

¹¹⁰ Id., p. 172.

¹¹¹ Id., p. 192.

n-a împiedicat instaurarea regimului totalitar fascist. Bouglé acumula erorile, afirmând că „legea” complicării, creșterea cantității sociale, a mobilității și densității, a omogenității etc. ne-ar explica modul în care „... pe ruinele claselor și castelor: /s-au ridicat/ umanitatea și individul...”, s-a instaurat ideea egalității. Aceste naivități, după cum se știe, au fost crunt dezmințite de tragedia pe care a adus-o atât pentru umanitate, cât și pentru indivizi, în parte, cel de-al doilea război mondial.

Essai sur le régime des castes (1908, 1927) avea meritul de a completa orizontul sociologic printr-un *pendant* la studiul ideii de egalitate, „cerce-tîndu-se ... regimul cel mai opus...”. În această lucrare, Bouglé renunță la „legi” vagi și inefficiente, pentru a da o sinteză luminoasă, bazată pe fapte concrete, acumulate din lucrările indianiștilor.

Bouglé arată amănunțit caracterul ierarhic, încrămenit, al societății din India antică, precum și rolul dominant pe care a reușit să și-l impună casta brahmanică, sprijinul reciproc dintre brahmani și regi, prinți, răz-boinici și manipularea credințelor, a superstițiilor, pentru a menține starea de oprimare, mizerie și înjosire a maselor. Bouglé respinge totodată eroarea celor care cred că poporul indian ar fi trăit într-o pasivitate letargică: „el a dat, în afara cercului brahmanic, sute de dovezi de activitate intelectuală și materială dintre cele mai fecunde”¹¹². India n-a trăit cufundată în religie, ea a avut o activitate economică și Bouglé subliniază că „tocmai această activitate trebuie studiată, dacă vrem să descoperim forțele care au elab-orat scheletul organismului indian”¹¹³. Bouglé constată că India ilustrează necesitatea economiei în istorie: „... tocmai în civilizația care pare cel mai adînc pătrunsă de religie, industria este aceea care a modelat forma socială dominantă”¹¹⁴. În India modernă, castele cele mai înalte sînt cele care s-au ridicat pe scara dezvoltării industriale.

Bouglé a luminat sub noi aspecte specificul dominației castei brah-manice. În primul rînd, el amintește că învățătura despre puritatea castelor și despre superioritatea brahmanilor se originează în ideologia năvălitorilor arieni, care s-au socotit infinit superiori băștinașilor. În al doilea rînd, Bouglé arată că varietatea și fluctuația credințelor religioase n-au atins sistemul castelor. „Sectele pot să mișune fără să slăbească sistemul cas-telor”¹¹⁵.

Sociologul francez a ținut seamă de manifestările de opoziție împotriva acestui puternic fenomen de alienare: protestatari și reformatori ca Bâsâva, Kabir, Râm-Dâss, Dadu etc. care au respins regimul inegalitar al castelor. Dar nici măcar budismul, pe care îl analizează pe larg Bouglé, n-a putut zdruncina sistemul castelor; eșuînd, s-a refugiat în China și pe alte meleaguri din Asia.

Bouglé arată că este o eroare să se asemene budismul concepțiilor sociale revoluționare din Europa. Budismul, subliniază sociologul francez, era antibrahmanic, era pentru ștergerea discriminărilor de rasă și castă, dar singura lui soluție era „depărtarea de lume, refuzînd să i se acorde cea mai mică atenție .. nici o doctrină n-a justificat mai bine abstenționismul social”¹¹⁶. Dar vina originară o poartă brahmanismul și sistemul castelor, „pentru că au făcut ca India să piardă sensul speranței active”.

¹¹² C. Bouglé, *Essai sur le régime des castes*, ed. 3-a, Paris, Alcan, 1935, p. 32.

¹¹³ Id., p. 38.

¹¹⁴ Id., p. 40.

¹¹⁵ Id., p. 90.

¹¹⁶ Id., p. 103.

Caracterizări care nu semnifică o explicație ideologică a inerției spirituale, căci Bouglé are grijă să arate detaliat cum brahmanii au întărit sistemul castelor prin Codul lui Manu și prin asocierea lor cu regii. Totodată, „codurile brahmanice se bucură ... de o autoritate incontestabilă...”, brahmanii substituindu-se puterii judecătorești. În sfârșit, cercetînd influența pe care a avut-o regimul castelor asupra dezvoltării economice, Bouglé conchide că el a împiedicat contactul între caste, a făcut imposibilă organizarea economică și progresul social, a dăunat Indiei, „a oprit” dezvoltarea civilizației.

Ceea ce-i mai nou și mai valoros în lucrarea lui Bouglé nu se prezintă sub formă teoretică, ci se manifestă în cursul analizelor și comentariilor concrete sau poate fi degajat după lectura cărții. De fapt, Bouglé lărgeste și inovează față de tezele de bază durkheimiene, abordînd *tematica alienării*. În locul unei conexiuni mecanice între „o societate” și valorile (sau non-valorile) ei, Bouglé avansează, fără teoretizare, idei care, deși implicite, nedevelopate, marchează o valoroasă concretizare istorică și sociologică a alienării. Se poate spune că, deși nu pe prim plan, în centrul analizei regimului de castă se află noțiunea de *interes de clasă*. Bouglé preia sau aprobă această noțiune cînd o întâlnește la indianiștii Oldenberg sau Barth, care se ocupaseră de religiile indiene. Spre sfârșitul lucrării sale, Bouglé dă brahmanismului o definiție proprie: „o clasă care trăiește din religie”¹¹⁷, iar despre epopeea *Mahabharata*, care în cele din urmă a fost dominată de „valorile” brahmanice, scrie că „epopeea nu mai este în slujba amintirilor feudale, ci a idealului brahmanic”.

Bouglé își dă adeziunea la interpretarea lucidă pe care o dăduseră Oldenberg, V. Henry, Bergaigne, S. Lévi, Ouvre etc. religiei și literaturii indiene. Fără să conteste elementele profane în cultura indiană, Bouglé o consideră totuși ca fiind dominată de puterea alienatoare a castelor superioare. Casta brahmanică reprezintă dominația religiei. Bouglé este de acord cu caracterizarea dată de Oldenberg poeziei vedice: o poezie *interesată*, în care retribuția preoților joacă un rol dominant și în care zeii sînt concepuți după modelul preotului.

La rîndul ei, poezia epică „întreține respectul față de clasele superioare”¹¹⁸; Bouglé își însușește constatarea lui Ouvre: epopeea este „o tehnică a dominării și a orgoliului”. Deși n-a putut evita reflectarea valorilor păturilor de negustori, presiunea stării de spirit populare (prin apariția valorilor fraternității, generozității etc.), epopeea n-a putut frînge crezul impus de brahmani, n-a clătinat ideologia castelor. „Îndatoririle religioase continuă să domine. În chip esențial, ele consistă în respectarea ierarhiei consacrate, al cărei păzitor și, totodată, beneficiar este brahmanul”¹¹⁹.

¹¹⁷ Id., p. 271.

¹¹⁸ Id., p. 270.

¹¹⁹ Id., p. 272

PAUL MASSON-OURSSEL

Istoricitatea valorii teoretice

Publicînd lucrarea *La philosophie comparée*, orientalistul și gînditorul francez Masson-Oursel aducea o contribuție importantă la problema istorismului, pentru că obiectivul ei era să studieze valoarea spiritului prin prisma istoriei. Analiza spiritului se va bucura de un progres decisiv, „atunci cînd filosoful, în loc să-și creeze sau să-și imagineze obiectul său de studiu... își va limita ambiția la scrutarea metodică a sentimentelor sau gîndurilor umanității, înscrise în istoria ei”¹²⁰. Filosofia comparată urmează, ca după pilda anatomiei și fiziologiei comparate, a lingvisticii, a etnografiei și a dreptului comparat, să confrunte structuri mentale diferite, civilizații și atitudini spirituale diferite. Masson-Oursel respingea, ce-i drept în treacăt, ideea studierii „Acțiunii” sau a „Omului”, cerînd analiza *tipurilor istorice* de gîndire, a tipurilor de umanitate, integrîndu-i pe primitivi în istoria generală a civilizației. Dacă vrem să știm, pe baze sigure, ce este omul, civilizația, umanitatea etc., nu putem porni decît pe drumul unei informații istorice cît mai bogate despre toate tipurile de civilizație. Rezultatele vor fi cu atît mai concludente, cu cît vom confrunta fenomene mai depărtate: Socrate și Confucius, Toma din Aquino și Djou-Li.

Masson-Oursel, care a fost un mare învățat, nu preconiza un comparatism erudit, dar formal, care să etaleze și să juxtapună fapte brute. Fidel principiului istoric, el concepe metoda comparată în strictă conexiune cu studiul epocilor, căci rolul personalității ne oferă „mai mult decît aprecierea unei doctrine, cu condiția ca această personalitate să fie considerată în funcție de epoca sa”¹²¹. De aici necesitatea de a compara și epocile între ele, pentru că asemănările între idei pot fi fortuite, „dacă desprindem datele [culturale] de condițiile lor”. Istoria filosofiei nu se poate reduce la o „colecție de monografii”; „comparabilitatea a două fapte este în funcție de comparabilitatea mediilor lor”. Masson-Oursel reia desigur teza susținută de către Hegel și Taine, dar meritul lui este de a le relua în condițiile în care istorismul era neglijat sau subapreciat. Accentuînd poziția sa „pozitivistă”, Masson-Oursel nu desconsidera însă nici sensul rodnic al analizei metafizicilor, nici fenomenul idealului. „O teorie comparată a civilizațiilor” implică studiul valorilor, deoarece civilizațiile nu se deosebesc numai prin rasă sau limbă. Popoarele devin ceea ce sînt în virtutea unui *ideal*, care este „rezultanta și principiul tradițiilor lor”¹²².

Istorismul, așa cum îl înțelegea Masson-Oursel, concretizat în cultura comparată, nu se dispensează cîtuși de puțin de *căutarea similitudinilor*, care devin mai tulburătoare, atunci cînd le descoperim pe baza unor *atitudini* din vremuri și locuri foarte diferite: idolatrizarea naturii și disprețul conveniențelor sociale la Lao-dzi și Rousseau, efortul de a depăși contradicțiile la Hegel și Lie-tsö. Descoperim atunci, la rădăcina acestor concepții.

¹²⁰ P. Masson-Oursel, *La philosophie comparée*, Paris, Alcan, 1923, p. 7.

¹²¹ Id., p. 29.

¹²² Id., p. 37.

diferite prin civilizațiile din care fac parte, „o aceeași atitudine”, care are urmări similare pentru viața socială, drept, poezie, filosofie sau pictură. Daoismul, ca și rousseauismul, au avut urmări profunde: unul pentru pictura chineză în tuș, celălalt pentru literatura europeană.

„Baza filosofiei comparate trebuie căutată în succesiunea atitudinilor... în sinul civilizațiilor...”¹²³. Masson-Oursel propune o confruntare între marii gânditori și marile curente din civilizațiile europeană, indiană și chineză. Un exemplu sugestiv pentru rodnicia culturii comparate îl găsește Masson-Oursel în confruntarea sofisticii și a rolului pe care l-a jucat ea în cele trei civilizații.

În China, între veacurile VI—III î.e.n., în Grecia în sec. V î.e.n., în India începînd din sec. VI î.e.n. apar oameni care rătăcesc dintr-un loc în altul, dar se pun uneori în slujba unui duce sau prinț (China). Pentru India merită subliniat faptul că „sofiștii”, prin critica acerbă a vedelor au netezit calea budismului, dîndu-i acestei doctrine noi o bază agnostică. Concluzia confruntării este că „sofistul domină în întreaga antichitate chineză sau indiană, cel puțin tot atît cît și în Elada, în veacul lui Pericle”¹²⁴. În fiecare din aceste medii istorice, instabilitatea condițiilor politice, dezorganizarea unei ordini anterioare etc. favorizau apariția și influența unor spirite convinse de „relativitatea tuturor convingerilor și de atotputernicia raționării”. Sofistica n-a fost deci un „accident al istoriei eline”. Faptul că putem confrunta trei mișcări spirituale, care nu s-au influențat între ele, faptul că ele se află la originea celor trei tradiții filosofice—implică o concluzie importantă: că gîndirea nu se mișcă în libertate, decît „după ce a înlăturat credințele tradiționale printr-o negare sistematică...” (*Ibidem*).

La Masson-Oursel, istorismul se îmbină în chip inextricabil cu poziția antropologică: afirmarea primatului tematicii antropologice în orice tip de gîndire sau de civilizație. Nu este vorba de un antropologism care ar obnubila sesizarea importanței problematicii logicii sau a sistemelor metafizice: savantul francez a închinat două capitole substanțiale acestor teme. Dar problema pe care și-o pune Masson-Oursel este de a descifra *subtextul antropologic* al teoriilor chineze, indiene sau eline despre adevăr și despre ființă. Analiza istorică arată că, atît în China, cît și în India, în cadrul unor doctrine care se înfruntau, s-a ajuns nu la teoria facultății cunoașterii, ci la stabilirea unor *tipuri* de cunoaștere. „Și așa cum idealul estetic, departe de a fi desprins gata făcut din experiență este în chip relativ aprioric, cunoașterea-tip este mai curînd un ideal decît o realitate”¹²⁵. În China, postulatul practicii social-umane, al modelării realității sociale și individuale, face ca falsitatea logică să fie considerată „doar drept un aspect al anarhiei sociale...”. Pentru a o înlătura sînt folosite gramatica, logica, etica și politica. Teoria numelor corecte (*ming*) manifestă în chip evident convingerea că „a denumi corect” înseamnă ca fiecăare individ, începînd cu suveranul, să corespundă menirii lui ideale. Efectul logic și gramatical are deci un scop *axiologic*. Mo-dzî și discipolii lui atacă teoria numelor corecte, afirmînd că adevărul unei teze se dovedește mai mult prin rezultatele ei practice decît prin folosirea corectă a termenilor riguroși. „Dar pînă la urmă, „acești pragmatici constată că lucrurile există în funcție de arhetipuri”¹²⁶.

¹²³ Id., p. 55.

¹²⁴ Id., p. 90—1.

¹²⁵ Id., p. 117.

¹²⁶ Id., p. 119.

Metafizica indiană a absolutului „nu s-a născut dintr-o simplă nevoie speculativă”, căci atunci brahmanismul s-ar fi redus la exegeza gramaticală și rituală a textelor vedice — Panini și mimamsa, iar budismul nu ne-ar fi oferit decât povestiri morale. În metafizica indiană „absolutul era un dat al conștiinței pentru cei care evadau din relativ”, adică prin renunțarea la lumea fenomenală sau, mai concis, la lume. Metafizica a izvorât din practica yoghinilor, care ilustrau starca, suprem valorizată, a eliberării.

Într-un chip cu totul opus, gândirea chineză a considerat că absolutul care justifică ființa, „este acela pe care îl atingem la capătul unui efort practic”¹²⁷. De aceea, atât Confucius, cât și Lao-dzî, vorbesc despre „cale” (*dao*), care se identifică cu absolutul însuși (Cerul sau virtutea). Virtutea sau eficiența practică „... este una și aceeași cu calea...”. La Platon, necondiționatul care condiționează totul, „se obține printr-o dialectică ascendentă, ale cărei exigențe sînt atât de ordin moral, cât și teoretic...”. Ontologia platonicească este inseparabilă de predominanța ideii Binelui.

Toate metafizicile și ontologiile clasice au considerat esența (valoarea, prototipul sau arhetipul) drept superioare existenței. Fie mistici, fie daoiști, fie yoghini, fie raționaliști ca Descartes — toți statuează o devalorizare a existențialului pentru simplul fapt că reprezintă esențe sau stări degradate. Aceste concepții subordonează logica extralogicului, faptele — valorilor, relativul — absolutului. Absolutul nu se presupune decât pe sine. Atunci cînd spiritul metafizic admite două principii „unul din ele este prim, față de care celălalt se înfățișează cu fragilitatea și deficiența unui „fapt”¹²⁸.

Concepțiile metafizice nu sînt specifice unei civilizații sau alteia, — acesta este un rezultat important al filosofiei comparate. Cartea lui Masson-Oursel se încheie cu sublinierea primatului istoriei: „Omul, neputîndu-se cunoaște în chip obiectiv decât în istorie, aceasta din urmă este baza cunoașterii [omului]”. Căci „punctul de vedere al umanității — acesta-i pentru om punctul de vedere absolut”.

Masson-Oursel n-a împins mai departe eficiența explicației istorice, nu s-a întrebat care au fost cauzele istorice care au determinat tipurile de metafizică pe care le-a comparat. Trebuie însă subliniat că el și-a dat seama de importanța conceptului de *atitudine*, pe care nu-l discută, dar îl folosește în două locuri. „Baza filosofiei comparate trebuie să fie căutată în succesiunea atitudinilor sau a doctrinelor speculative...”¹²⁹. Deși necesitînd completări și explicații, caracterizarea de ansamblu pe care o dă Masson-Oursel principiilor de bază în filosofia greacă, indiană și chineză este foarte sugestivă: „Cunoaște-te pe tine însuși!”, „Uită de tine!” și „Realizează-te pe tine însuși”. Aceste trei atitudini diferite nu pot explica însă toate viziunile despre lume din cele trei civilizații. Masson-Oursel nu uită că acestor viziuni caracteristice civilizațiilor amintite li s-au opus scepticii, sofistii, materialistii, pozitivistii. Dar autorul nu se oprește asupra *antinomiilor valorice* pe care le implică conflictul dintre confucianism-daoism, platonism-subiectivism, doctrine mistice indiene-doctrine materialiste, cinice și sceptice.

¹²⁷ Id., p. 145.

¹²⁸ Id., p. 153.

¹²⁹ Id., p. 55.

GEORGES GURVITCH

1. Concepția istorică despre valorile morale

În cadrul sistemului său de sociologie, Gurvitch a acordat o importanță deosebită sociologiei culturii (*sociologie des œuvres de civilisation*) concentrându-și eforturile în primul rând în direcția unei sociologii a moralei și dreptului, schițând și un program al sociologiei cunoașterii. În ciuda inconsecvențelor și limitelor concepției lui, Gurvitch are meritul de a fi demonstrat, în felul său, necesitatea ca filosofia socială și filosofia culturii să se sprijine pe un fundament sociologic. Aceste convingeri au o valoare cu atât mai mare, cu cât Gurvitch avea o serioasă cultură filosofică, mai ales în domeniul filosofiei contemporane a valorilor.

Din punct de vedere metodologic, Gurvitch și-a adus aportul la tema noastră prin relevarea ineficienței punctului de vedere *psihologic* în abordarea problematicii valorilor. Nu pentru că el ar fi ignorat sau subapreciat rostul analizei momentului sau laturii psihologice, ci pentru că, în ciuda aportului lor empiric la înțelegerea *experienței morale interioare*, teoriile psihologice se întemeiază pe postulatul „invariabilității și caracterului noncontradictoriu al naturii umane”¹³⁰. Atât sentimentele, cât și intuițiile morale „...variază după grupe, civilizații, momente istorice, după indivizii înșiși și după împrejurări. Ele nu sînt aceleași la un primitiv sau la un om civilizat, la un francez sau la un chinez, la un burghez sau la un proletar”. Totodată, intuițiile emotive se contrazic între ele, fie înăuntrul unui aceluiași grup social, fie înăuntrul aceleiași conștiințe individuale. Trăsăturile permanenței, identității, invariabilității și armoniei artificiale atribuite intuiției emotive „se explică exclusiv prin originea lor teologică”. Moralele intuiției sentimentale sînt metamorale teologice: imutabilitatea și unitatea presupuse sînt transferate din ordinea divină. A doua eroare a doctrinelor acestora este individualismul lor funciar, postularea omului ca ființă izolată. „Forul interior” este conceput ca fiind complet desprins de viața colectivității.

Gurvitch arată meritele lui Lévy-Bruhl în detectarea și criticarea amănunțită a acestor erori, a faptului că reprezentanții moralei metafizice au substituit multiplicității faptelor morale, actelor, instituțiilor etc., observabile obiectiv din exterior — propria lor conștiință. Pentru a consolida punctul de vedere științific („știința moravurilor”) trebuie să plecăm de la „pluralismul inductibil al lumii valorilor ... și singularitatea fiecărei valori...”¹³¹. Aceasta înseamnă o abordare opusă axiologiei raționaliste a filosofilor greci, care identificau aprioricul și idealul cu generalul și universalul.

Analizînd scrierile reprezentanților psihologiei valorilor (Meinong, Ehrenfels etc.), Gurvitch aprecia pozitiv aportul lor la clarificarea obiectului științei moravurilor și implicit al axiologiei: conduitele, atitudinile, reacțiile oamenilor față de valori. Dar, lucru foarte semnificativ, „... de îndată ce această psihologie întîlnește problema diferențierii valorilor — și mai ales a specificului valorilor morale — ca se află în fața unor dificultăți inextricabile. Autorii se văd siliți să recurgă la criterii obiective și sociale, pentru

¹³⁰ Georges Gurvitch, *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, Alcan, 1937, p. 39.

¹³¹ Id., p. 46.

a stabili în ce" consistă moralitatea valorilor" ¹³². Meinong, de pildă, pentru a caracteriza valorile morale, le raportează la familie, națiune, umanitate. Subiectul sentimentelor este totdeauna un subiect colectiv, grupul social. Ehrenfels și Kreibig acceptă și ei același criteriu. Gurvitch putea conchide că psihologii își părăsesc totuși terenul în care voiau să se limiteze, ancorînd în filosofie și sociologie. Pentru a întemeia *obiectivitatea* valorilor, ei recurg la colectivitatea sentimentelor morale, înlocuind astfel subiectivismul lor inițial prin punctul de vedere sociologic.

Urmărind să valorifice critic aportul lui Durkheim și Bouglé în problema valorilor, Gurvitch scoate în evidență caracterizarea pe care a dat-o Durkheim idealurilor: faptul că sînt în același timp produse ale realității sociale și „producătorii” (stimulatorii) ei. Idealurile constituie societatea (în sensul „cimentării” ei, termen potrivit pe care îl va folosi Gurvitch), dar idealurile nu sînt deasupra experienței, nici supratemporale, ele provin din societate.

Ceea ce îi apare lui Gurvitch ca nesatisfăcătoare este soluția dată *problemei obiectivității valorilor*; el pune întrebarea fundamentală: dacă valorile sînt fondate pe idealurile colective, „pe ce se fundează validitatea obiectivă a acestor idealuri?”. Dar nici Gurvitch n-a dat răspunsul la această întrebare, pe care a formulat-o cu mare pătrundere. El a făcut însă obiecții critice de mare importanță: a) această validitate nu poate proveni din caracterul colectiv al aspirațiilor, pentru că atunci cădem în subiectivismul grupului; b) idealurile nu sînt simple proiecții ale credințelor colective, pentru că ele „rezistă” conștiințelor, se înfățișează ca trans-subiective. Gurvitch face observația finală, dar la modul general, că problema obiectivității valorilor nu poate fi definitiv rezolvată decît de către filosofia valorilor. Dar, după cum vom arăta cu alt prilej, intervenția filosofiei se face într-un mod precis: prin analiza categoriei *imperativului* (și a dialecticii *posibil-imperativ*). Gurvitch observă însă pe drept că în problema valorilor, sociologia și filosofia nu pot rezolva dificultățile decît colaborînd.

Gurvitch a marcat necesitatea unei influențe reciproce între filosofie și sociologie și a pledat pentru o colaborare strînsă între reprezentanții acestor discipline. El sublinia că toate științele sociale sau umane studiază condiția umană — ceea ce înseamnă o reliefare marcantă a rolului omului din partea unui sociolog — și insista asupra faptului că fenomenele sociale sînt încărcate de semnificații, simboluri și valori. Toate aceste fenomene sociale și mai ales „faptele de civilizație” cer o dublă perspectivă: filosofică și sociologică. Sociologul nu trebuie să ignore specificul valorilor cunoașterii, moralei, artei etc., după cum filosoful — fie estetician, etician, istoric al filosofiei „...riscă să se piardă în construcții și raționamente lipsite de conținut, sortite dogmatismului și arbitrarului pur, dacă nu țin seama de bogătele materiale pe care le pot oferi vastele anchete ale sociologiei cunoașterii, ale sociologiei moralei, ale sociologiei dreptului” ¹³³.

În ce privește sociologia dreptului, Gurvitch i-a consacrat mai multe lucrări substanțiale și și-a rezumat părerile în *Traité de sociologie*, vol. II. Este de remarcă că el subliniază apropierea mai mare a dreptului de structurile sociale decît morala, ceea ce îl apropie de clasificarea „în verticală”, (suprastructură politică, juridică, etică etc. de jos în sus). De asemenea

¹³² Id., p. 95.

¹³³ G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1960, p. 493.

Gurvitch a acordat importanța cuvenită evoluției istorice a dreptului în cadrul societăților globale, precum și caracterului de clasă, pregnant în *les ordres du droit*¹³⁴.

Cu prilejul analizei structurii sociale (în lucrarea *Dialectique et sociologie*), Gurvitch definește structura drept „un echilibru care se reface fără încetare, între o multiplicitate de ierarhii în sinul unui fenomen social total cu caracter macrosociologic, în cadrul căruia ea nu reprezintă decât un aspect: echilibrul între ierarhiile specifice palierele în profunzime Acest echilibru al ierarhiei multiple este armat și cimentat, în particular, de către modele, semne, simboluri, roluri sociale, valori, idei, pe scurt, opere de civilizație care sînt proprii acestor structuri...”¹³⁵.

2. Structuri sociale și valori în transformare

Arătînd că socialiștii francezi au contribuit la elaborarea conceptului de clasă socială, Gurvitch își începea astfel cursul (care a devenit cartea din care cităm): „A trecut mai bine de o sută de ani de cînd Karl Marx a pus cu putere problema « claselor sociale »”¹³⁶; această problemă reflectă „un fenomen real, care de atunci n-a mai putut fi ocolit”. Criticînd concepțiile unor sociologi americani și germani, care au căutat fie să reducă clasele la „agregate de indivizi”, fie să înlocuiască clasele prin stratificare (Lloyd Warner, Theodor Geiger), Gurvitch conchidea că la interval de un veac, sociologia de azi nu are decât de învățat folosind conceptul de clasă, el rezervîndu-și însă dreptul de a reconsidera critic unele aspecte sociale, politice și culturale. Sociologul francez sublinia, totodată, că majoritatea sociologilor și istoricilor contemporani recunosc valabilitatea și importanța acestui concept: chiar prin reacțiile critice pe care le-a trezit la Schmoller și Vilfredo Pareto, sau prin influența asupra lui Max Weber, Maurice Halbwachs, Sorokin etc., conceptul de clasă și-a dovedit rodnicia.

În contextul lucrării de față este interesant de semnalat faptul că și conceptele de „ideologie” și „suprastructură” sînt apreciate de către Gurvitch ca fundamentele pentru sociologia culturii și a valorilor; Gurvitch notează sensurile multiple pe care le-a dat Marx acestor noțiuni. Polisemia lor se relevă fructuoasă, pentru că lărgeste aria de cercetare a manifestărilor *antinomiilor* sociale, ideologice, și ca atare *valorice*.

Gurvitch deosebește cu minuțiozitate treisprezece sensuri, din care relevăm: „3. Interpretările situațiilor sociale, pornind de la evaluări politice, morale, religioase sau filosofice, care implică o luare de poziție, nu sînt obligatoriu o iluzie. Acesta este mai ales cazul oricărei „conștiințe de clasă”, oricît ar fi ea de lucidă. 4. Doctrinile elaborate pentru justificarea fie a iluziilor, fie a evaluărilor interpretative referitoare la situații sociale și în special la lupta de clasă... 5. Orice operă „obiectivă” a „conștiinței reale”, în același timp, „colectivă și individuală (limbaj, drept, morală, artă, cunoaștere), în măsura în care această operă se află în corelație funcțională cu o

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Georges Gurvitch, *Etude sur les classes sociales*, Paris, Gonthier, 1966, p. 7.

clasă sau participă la structurarea unei clase”¹³⁷. Gurvitch adaugă caracterul ideologic al științelor umane, al cunoașterii filosofice și al religiei (6, 7 și 8).

La diverși autori, mai mult sau mai puțin influențați de Marx (Sorel, Mannheim, Horney), Gurvitch deosebește încă cinci sensuri importante ale claselor care, trebuie să adăugăm, circulă azi și în multe lucrări de etnologie, istorie și sociologia culturii. Din aceste sensuri selectăm: 9. Ansamblul semnelor și simbolurilor care sînt caracteristice pentru o clasă socială și care exprimă complexele, angoasele și aspirațiile ei. 10. Miturile și utopiile... care sînt „sistematizări imaginative ale simbolurilor afective și voluntare”. 11. Ansamblul ideilor și valorilor care nu mai sînt valabile într-o situație socială dată, adică „nu mai sînt adecvate cadrului social în care se dorește promovarea lor”¹³⁸.

În ce privește propriile sale utilizări ale conceptului de „ideologie”, implicit cele de semn și simbol, se știe că ele au căpătat o largă folosire, în capitolele despre „operele de civilizație” (*Traité de sociologie*, I, 1957). În lucrarea la care ne referim, sociologul francez, în definiția pe care o dă claselor sociale, subliniază „tendința (lor) spre o structurare accentuată, rezistența față de penetrația societății globale și incompatibilitatea lor radicală cu celelalte clase”¹³⁹. În aceste condiții sau în această viziune, „conștiința de clasă și operele culturale de clasă sînt implicit recunoscute ca aspecte importante ale realității lor (a claselor — C.I.G.), deoarece structurarea este o mișcare spre coeziune...”. În consecință, coeziunea este, „... cimentată prin modele, semne, simboluri, roluri sociale, valori și idei specifice” (*ibidem*). Cu această ocazie, Gurvitch respinge afirmațiile unor critici ai săi, după care sociologul francez ar fi ignorat „conștiința de clasă” și „ideologia de clasă”. Dimpotrivă, arată Gurvitch, el a considerat întotdeauna că clasele și ideologiile lor reprezintă *realități* care se opun și care „contrazic concepția naivă a unor sociologi americani, ce au crezut că pot afla în intimitatea și reunirea în permanență a grupelor restrînse, criterii de stabilitate, forță și coeziune a oricărui grup”¹⁴⁰.

Pentru a respinge astfel de concepții (care nu sînt totdeauna „naive”), Gurvitch crede că se poate bizui pe „sociologia spiritului: se va putea constata că clasele sociale se dovedesc a fi cadre sociale ale cunoașterii, dreptului, artei, moralei, educației, religiei etc. mult mai eficiente și intense decît cele pe care le constituie grupările intime și chiar cele mai multe din grupările care se reunesc periodic” (*ibid.*).

GEORG LUKÁCS

Sociologia istorică și valorile estetice

Deși Georg Lukács și-a încheiat opera cu o „ontologie a existenței sociale” (*Etica* nu o cunoaștem), iar nu cu o axiologie, sociologia sa isto-

¹³⁷ Id., p. 54—55.

¹³⁸ Id., p. 55—6.

¹³⁹ Id., p. 204.

¹⁴⁰ Id., p. 210.

rică din lucrările de istoria literaturii ne înfățișează aplicarea concretă a unei concepții despre istorismul valorilor artistice, îmbinată cu problema alierării. Lucru care ar putea apărea ciudat, poate chiar ca o carență, este faptul că în *Estetica* lui Lukács nu sînt trase concluzii generalizatoare asupra tuturor reflecțiilor și analizelor sale din studiile substanțiale de istoria literaturii și a culturii. Totodată însă, începînd cu *Soziologie des modernen Dramas* (1914) și *Theorie des Romans* (1920) și pînă la *Goethe und seine Zeit* (1947) și alte lucrări, studiile sale poartă amprenta unei concepții istorice despre valoarea estetică. Încă din *Zur Soziologie des modernen Dramas*, Lukács arată cum înțelegea să practice istoria literaturii: să dovedească faptul că „...tot ceea ce-i sociologic în forma dramatică, determină numai posibilitatea realizării valorilor estetice, dar nu valorile înseși. Cum se îmbină valoarea și realizarea valorică și în ce măsură este important (elementul) istorico-sociologic pentru structura valorii înseși — sper să clarific în alte lucrări”¹⁴¹.

Totuși, analizînd teatrul veacului XVIII în legătură cu publicul pentru care era scrisă noua dramă burgheză (de ex. Diderot), Lukács arată rolul nou și însemnat pe care îl juca acum *valorizarea* (*das Werthen*) printre noile forțe motrice care generau acest teatru: „În drama nouă, nu se mai ciocnesc numai pasiuni, ci ideologii, viziuni despre lume”¹⁴². În confruntările dintre eroii pieselor, pe care le înfățișează diferite situații, Lukács vedea o ciocnire între „valorizări, cărora trebuie să li se acorde un rol cel puțin tot atît de important, ca și trăsăturilor de caracter pur individuale”¹⁴³.

Tot în perioada de tinerețe, în studiul *Despre evoluția dramei noi*, publicat în 1912, Lukács prevenea împotriva dizolvării formei sau a valorii estetice propriu-zise în analiză sociologică: „Cele mai mari erori ale abordării sociologice a artei constă /în faptul/ că în creațiile artistice ea caută și cercetează conținuturile, vrînd să tragă o linie dreaptă între ele și anumite raporturi economice. Ceea ce-i însă cu adevărat social în literatură este forma”¹⁴⁴.

În *Teoria romanului*, arată Peter Ludz, autorul antologiei din care cităm, se face trecerea lui Lukács spre idealismul obiectiv al lui Hegel, deși continuă să fie prezente și influențele suferite din partea „filosofiei vieții” (Dilthey, Simmel). În *Sufletul și formele* (1911), Lukács întrevedea, prin noțiunea de „transcendență”, receptată de la Simmel, „o viață superioară în valoare”. Această viziune este prezentă, după Ludz, și în studiul *Raportul subiect-obiect în estetică*, apărut în revista „Logos” (1917—1918), în care Lukács indică „valoarea transcendentală în imanența deplină a operei de artă”¹⁴⁵.

În acea perioadă, Lukács credea într-un raport de nedesfăcut între autenticitatea omului și lumea ideală făurită de greci. Astfel, în *Teoria romanului* (Berlin, 1920), Lukács afirmă că doar grecii au cunoscut acele timpuri fericite, în care nu există ruptura dintre interior și exterior, dintre eu și lume. „Căci întrebarea la care răspunde apariția eposului este: cum poate deveni lumea esențială”¹⁴⁶, cum poate arta să ne ducă în sfera valo-

¹⁴¹ Georg Lukács, în antologia *Schriften zur Literatursoziologie*, Neuwied, Luchterhand, 1961, p. 262.

¹⁴² Ibid., p. 279.

¹⁴³ Ibid., p. 279—280.

¹⁴⁴ În *Prefața la op. cit.*, p. 45.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, p. 82.

rilor, printre care, supremă este armonia dintre noi și lume. Valoarea estetică avea deci simultan funcția spirituală a unei „realități utopice”, de negăsit în lumea reală.

Cunoașterea și aprofundarea filosofiei hegeliene a semnalizat pentru Lukács „o baie de realitate”, căci el afirmă acum că formele estetice „sint supuse unei dialectici istorice...”¹⁴⁶, croul confruntându-se cu „viața, care în sine, este extradramatică”. Ciocnire, dar și proces istoric, a cărei urmare este apariția noilor genuri literare ale tragediei shakespeariene și a romanului în lumea modernă.

Dacă, până acum „totalitatea” reprezenta pentru Lukács Valoarea așa cum fusese ea concepută în orizontul spiritual grec, ca ceva „deplin rotunjit” și închis în sine, istorismul reprezenta o deschidere spre durerile lumii, spre tragismul real al istoriei oamenilor. Valoarea devine problematică; ea nu mai este immanentă vieții, dar rămâne deziderat, „utopie”, țel — deci Valoare care de-abia trebuie cercetată. Romanul este epopeea unei epoci, în care totalitatea vieții nu mai este dată sensibil „...și are totuși convingerea în totalitate”¹⁴⁷, scrie Lukács.

În studiile sale despre literatura clasică germană, Lukács arată că teatrul burghez, mai ales prin Schiller, ca și romanul formării persoanei, făurit de Goethe (*Wilhelm Meister*), pune pe prim-plan problema *modelului*, concretizat prin eliberarea de constrângeri, de alienări. Renunțând la conceptul de totalitate ca expresie a identității lumii eline, concept făurit sub influența ideologiei nostalgice a clasicismului german, Lukács trece spre aplicarea noțiunii de alienare. Totodată, interesul său sporit pentru istorism își capătă o expresie amplă în *Romanul istoric*. Caracteristic pentru această lucrare este efortul de a descifra legăturile dintre istorie și valori, dintre geneza social-istorică a romanului și valoarea lui estetică. Eroii, viața lor sufletească, idealurile lor etc. sint istoricizați, cu o precumpănitoare atenție pentru *experiența și conștiința lor istorică*.

Romanul istoric — arată Lukács — a luat ființă la începutul secolului al XIX-lea, aproximativ în vremea prăbușirii lui Napoleon, prin Walter Scott, realizând o anume noutate estetică: „...zugrăvirea artistică fidelă a unei epoci istorice concrete”¹⁴⁸. Apariția romanului istoric a fost condiționată de faptul că marilor perturbări și transformări istorice de la sfârșitul veacului XVIII și începutul veacului XIX le-a răspuns „...în această perioadă, o trăire de masc...”¹⁴⁹. Totodată, mai ales prin Goethe, se cristalizează un nou umanism, iar prin Balzac, Walter Scott, Stendhal etc. are loc „o dezvăluire realmente necruțătoare a tuturor contradicțiilor inerente progresului”¹⁵⁰. O apreciere deosebită capătă opera lui Walter Scott, pentru că *zugrăvește marile crize din istoria Angliei*.

Ideea valorii rămâne latentă, dar importantă, pentru faptul că Lukács urmărește cum s-au îmbinat viziunea istorică și anume valori, la Goethe, Pușkin, Manzoni etc. Despre drama istorică *Boris Godunov* a lui Pușkin, de pildă, Lukács arată cum noutatea creației istorice constă „în a desăvârși într-un spirit istoric conștient, unitatea dintre factorul istoric concret, generalizarea social-morală a acesteia și relevarea mai puternică a necesității

¹⁴⁶ Id., p. 80.

¹⁴⁷ Id., p. 93.

¹⁴⁸ Georg Lukács, *Romanul istoric*, Buc., B.P.T., 1978, p. 22.

¹⁴⁹ Id., p. 30.

¹⁵⁰ Id., p. 38.

istorice..."¹⁵¹. Bizuindu-se pe Hegel și Marx, Lukács se străduiește să păstreze specificul estetic în analiza noilor opere, care implică o viziune istorică atât despre om, cât și despre valorile pe care le intrupează eroii literari, ca expresie a valorilor în care cred scriitorii. Totodată, lucru important, Lukács afirmă ca principiu metodologic, pe acela de a cerceta întrucât „arta trezește și menține trează conștiința de sine istorică”¹⁵². Astfel, putem vorbi, ca și Peter Ludz, despre o dominanță a istoricității asupra simțămintelor — printre care, evident, și cel al valorii: este o „istoricizare a tuturor simțămintelor vieții”¹⁵³.

Abandonarea noțiunii abstracte de Formă — Ludz o consideră chiar o noțiune apriorică — duce la o predominanță a conținutului, dar tălmăcit în lumina ideii că însuși creatorul este o ființă istorică, iar mesajul lui nu poate fi decât istoric. Iar „partinitatea” nu înseamnă decât angajarea în activitate, ceea ce reliefează legătura inextricabilă dintre etic și estetic: „... orice operă literară determină în noi — prin mijlocirea plămădirii literare a cuvântului, a grupării imaginilor și a cuvintelor, a ritmului etc. — atare grupări de gânduri, sentimente și stări, evocă astfel de trăiri și gândiri, care ne mobilizează pro sau contra a ceva”¹⁵⁴. Ca ființe istorice, scriitorul, artistul, urmează să devină conștienți de acest lucru: să devină purtători ai „partinității, obiectivității” istorice, al progresului. „Această partinitate nu se află — așa cum se întâmplă cu reprezentarea „tendențioasă”, cu „tendința” — în redarea realității. Dimpotrivă, ea este „presupoziția adevăratei obiectivități, /a celei/ dialectice”¹⁵⁵. În timp ce „tendința” este o idealizare — am adăuga: o manifestare a valorismului — adevărata obiectivitate înseamnă „... cunoașterea și modelarea întregului proces, cuprinderea totalității forțelor cu adevărat motrice ...”. Lukács se referă la un binecunoscut pasaj din *Bazele criticii economiei politice*, în care Marx afirmă că „...arta trezește și ține trează conștiința noastră istorică”¹⁵⁶.

Reluând și adâncind, prin prisma istorismului, noțiunea diltheyiană de „trăire”, Lukács o leagă de adâncirea cunoașterii istorice a unei epoci, în sensul cunoașterii *raporturilor umane* din acea epocă. Aceasta înseamnă a duce mai departe ideea lui Hegel despre *conștientizarea* specific umană: pentru om este specific și totodată faptul că „el știe ceea ce este”, sau, cum sună mai explicit ideea hegeliană în prefața la *Fenomenologia spiritului*: „Tot ceea ce sîntem, sîntem istoricește”.

În *Goethe și epoca sa* (1947), Georg Lukács a realizat o îmbinare fericită între sesizarea trăsăturilor istorice ale epocii de criză de la finele veacului XVIII și reliefarea valorilor neoumanismului. Așa, de pildă, explicînd sensul romanului în formarea personalității (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*) Lukács arată că străduințele pe calca creației teatrale ale eroului „... alcătuiesc numai o latură, o parte, din marele complex de probleme: cultivare, dezvoltarea persoanei și umanitate”¹⁵⁶. Analizînd devenirea spirituală a eroului, Lukács insistă asupra rolului eficient al valorilor: „Realizarea idealurilor umaniste” nu constituie numai criteriul judecării claselor și reprezentanților lor, „...ci devine și forță motrice și criteriul acțiunii în întregul

¹⁵¹ Id., p. 240.

¹⁵² G. Lukács, *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Berlin, 1954, Aufbau-Verlag, p. 425.

¹⁵³ Peter Ludz în *Prefață*, op. cit., p. 52.

¹⁵⁴ G. Lukács, *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, op. cit., p. 407.

¹⁵⁵ G. Lukács, *Tendință sau partinitate?* (1932) în *Antologie*, p. 119.

¹⁵⁶ G. Lukács, *Goethe und seine Zeit*, ed. a II-a, Berlin, Aufbau-Verlag, 1953, p. 59.

roman". De aceea, în multe locuri din romanul său, Goethe se ridică împotriva acceptării fataliste a „Destinului”.

În *Romanul istoric*, Lukács a acordat o deosebită atenție *crizelor istorice* și rolului lor pentru înțelegerea și aprecierea romanelor istorice. „Marele obiectiv istoric urmărit de Walter Scott în configurarea crizelor istorice din viața poporului este înfățișarea măreției omului, pe care zguduirea întregii vieți a poporului o scoate la iveală la reprezentanții de seamă ai acestuia”¹⁵⁷. Lukács găsește că Walter Scott „relevă cu mai mare vigoare decât Goethe, caracterul istoric al eroismului ...”. Cel mai limpede reiese acest lucru în *Temnița din Edinburg*, în care Walter Scott a creat cel mai atrăgător personaj feminin în persoana tinerei Jennie Deans, fiica unor țărani puritani, pusă în situația dramatică de a alege între adevăr și dragostea pentru sora ei; ea preferă adevărul, ceea ce face ca sora ei să fie condamnată la moarte.

Pe plan teoretic, „Hegel înțelege, mai conștient istoricește decât Goethe, relația dintre prezent și trecut”¹⁵⁸, pentru că Hegel trăiește și concepe însăși raportul față de prezent dintr-un unghi de vedere istoric. Iar la Walter Scott, Lukács apreciază noutatea estetică de a continua principiile de creație ale marilor clasici realiști englezi prin „aplicarea lor la istorie”¹⁵⁹.

După cum am menționat încă din primele rînduri ale paragrafului de față, *Esteticii* lui Lukács îi lipsește o reluare și aprofundare a istorismului hegelian în analiza idealurilor (valorilor) estetice¹⁶⁰. „Sociologia literaturii” (istorismul) este, poate, neglijat, pentru a reliefa importanța valorii estetice propriu-zise, poate și pentru a răspunde acuzațiilor de „sociologism” aduse de către Ernst Bloch și Theodor Adorno. Însă Lukács strămută în bună măsură interesul datorat istorismului unei analize amănunțite a omului (*Estetica subiectivității*, cap. VII, VIII, IX și X).

Lukács înțelege, împotriva apriorismului, să trateze subiectivitatea în manifestările ei concret-istorice, să analizeze formele istorice ale antropomorfizării, apariția istorică a categoriilor spirituale. Personal, nu cred că firul evoluționist care ghidează această parte a esteticii lui Lukács este convingător, deoarece simțul estetic nu a venit de-abia după o lungă evoluție istorică, ci a fost detectat încă în paleolitic, precum și la popoarele primitive. Dar aceasta nu-i decât o problemă secundară. Problema „cînd a fost atinsă treapta activității artistice autonome” — nu poate fi rezolvată printr-o schemă evoluționistă. Această treaptă a fost mereu atinsă și iarăși pierdută, avatarurile raporturilor complexe dintre Necesitate și Valoare estetică neputînd fi echivalate cu o schemă liniară a progresului artei.

În al doilea rînd, cred că o tratare istorică a formelor subiectivității ar trebui să desprindă aceste forme din istoria concretă, larg concepută (Lukács ignoră Orientul!) a literaturii și artelor.

Sub rezerva acestor obiecții și cerințe de concretizare istorică a chipului în care se înfățișează omul sau cum este el prezent în formele majore ale literaturii și artei universale, trebuie însă subliniată ponderea pe care o au la Lukács conceptele de antropomorfizare, subiectivitate, defetișizarea artei, analiza procesului de „înstrăinare de sine a subiectului și reintegrare,

¹⁵⁷ G. Lukács, *Romanul istoric*, II, p. 72.

¹⁵⁸ Id., p. 88.

¹⁵⁹ Id., p. 90.

¹⁶⁰ Nu credem că în *Estetică* este suficient faptul că „diferitele proprietăți ale fenomenului estetic apar dezvoltate nu după metoda fenomenologică a descripției..., ci sînt deduse succesiv ca rezultate istorice dobîndite, ale conștiinței în procesul interacțiunii subiect-obiect” (N. Tertulian, *Critică, estetică, filosofie*, București, Cartea românească, 1972, p. 276).

în subiect", „de la individul particular la conștiința de sine a genului uman", „omul integrat", omul ca miez al artei, sensul catharsis-ului etc. Din părțile masive ale *Esteticii*, în care Lukács aprofundează cu meticulozitatea-i cunoscută aceste forme sau modalități concrete ale subiectivității, vrem să desprindem numai câteva reflecții, care ne apar ca fiind în nemijlocită legătură cu tema capitolului de față.

Evitînd o derivație mecanicistă a ritmului, Lukács apelează la funcția antropomorfizantă a conștiinței, la nevoia existențială a afirmării de sine. Geneza esteticului este, și în acest caz, o „situare-în-centru a omului" ¹⁶¹. Luînd ca pilde de prezență a omului categorii ca proporția, simetria, ornamentica, Lukács arată că, oricîtă „plăcere dezinteresată" (Kant) ar provoca ele, analiza antropologică nu ne împiedică să descoperim, la rădăcina satisfacției pe care ne-o dau, sentimentele de stabilitate și autonomie față de mediul ambiant.

Luminînd procesul contradictoriu, dar decisiv pentru geneza esteticului, al „desprinderii" de practica vieții zilnice și totodată al *păstrării* raportului genuin cu lumea, Lukács poate să se aplece, fără grijă, de eventuale acuzații de „subiectivism", asupra caracterului pregnant antropomorf al artei sau asupra dimensiunii subiectivității: „În spatele fiecărei activități artistice se ascunde întrebarea: în ce măsură lumea aceasta este cu adevărat o lume a omului, o lume pe care este în stare să o aprobe ca fiind a lui proprie, adecvată naturii sale de om?" ¹⁶² (analize ulterioare vor arăta că nici podoabele sau ornamentica, nici critica amară, ascuțită, a mediului înconjurător, nu contrazice această determinație, ci o adîncesc și o concretizează dialectic).

Comentînd un pasaj din *Manuscrisele economico-filosofice*, Lukács subliniază importanța afirmației tînărului Marx, că munca este „obiectivarea vieții generice a omului", pentru a conchide că „avem aici de-a face cu forma cea mai generală a întemeierii acelei nevoi care generează esteticul. ... „Este nevoia de a trăi efectiv o lume care e reală și obiectivă și care, în același timp, este pe măsura celor mai adînci cerințe ale existenței umane (ale genului uman)" ¹⁶³. Este vorba de dăruirea necondiționată față de realitate și totodată de dorința pasionată de a o depăși.

Deși Lukács nu s-a preocupat în mod sistematic de raporturile dintre etic și estetic, concepția lui despre aportul defetizant și despre misiunea dezalienatoare a artei străbate întreaga construcție a esteticii sale. În opoziție cu reflectarea științifică a realității, reflectarea artistică relevă „prezența de neînălțurat a momentului subiectiv ... moment ce se raportează la valori și este creator de valoare" ¹⁶⁴.

Prezența omului relevă simultan atitudinea creatorului și atitudini supraindividuale, — cerințe și nevoi sociale: „orice obiectualitate estetică ... include o luare de atitudine pro sau contra" ¹⁶⁵. Lukács arată că „orice artă, orice efect artistic cuprinde o evocare a miezului vieții umane — în care se ridică pentru fiecare receptor întrebarea goetheană dacă el însuși este miez sau coajă — și în același timp, inseparabil unit cu acest aspect, orice artă cuprinde o critică a vieții" ¹⁶⁶.

¹⁶¹ G. Lukács, *Estetica*, București, Edit. Meridiane, 1972, p. 310.

¹⁶² *Op. cit.*, p. 276.

¹⁶³ *Op. cit.*, p. 549.

¹⁶⁴ *Op. cit.*, p. 546.

¹⁶⁵ *Op. cit.*, p. 500.

¹⁶⁶ *Op. cit.*, p. 778.

Nu putem încheia acest paragraf, fără a sublinia că Georg Lukács, în ciuda avatarurilor sale ideologice, a dovedit, la sfârșitul vieții sale, atât pe plan politic, cât și pe plan estetic, cât de viguros și profund înțelegea importanța conștiinței istorice: el a fost exilat pentru că și-a dat adeziunea la revoluția populară din 1956 din Ungaria, iar printre ultimele sale scrieri se află studiul despre Soljenitin, scriitorul sovietic care a devenit simbolul luptei împotriva stalinismului.

A. WEBER

Sociologia culturii ca istorie a culturii

În ciuda unor concepte speculative și a semnelor de conservatorism și derută observate de Hochkeppel¹⁶⁷, cartea lui A. Weber *Kultursoziologie als Kulturgeschichte* are o seamă de merite indiscutabile. În primul rând este, poate, cea dintâi încercare de *sociologie istorică* a culturii, remarcabilă prin capacitatea de sinteză a istoriei universale a culturii. Este exprimată dorința de a învăța din dinamica acestei istorii „în speranța de a sesiza astfel ceva despre propriul nostru destin”¹⁶⁸. Weber pleacă de la convingerea că ne aflăm într-o epocă de criză și că de fapt, ca și la Augustin sau Marx, criza este cea care a dat întotdeauna naștere filosofiilor istoriei și culturii.

Deși afirmă că va pleca de la „formațiile sociale” pe care ni le înfățișează succesiv istoria culturii, A. Weber include și succesiunea „tipurilor umane”: „primul om” și cel de-al doilea — până la apariția „culturilor superioare” (termenul tradițional de *Hochkulturen*). „Al treilea om” ar fi caracteristic pentru civilizațiile antice, medievale și moderne, iar epoca prezentă de criză este considerată de către autor ca fiind epoca de gestație a unui nou tip uman — al patrulea.

A. Weber tratează evoluția valorilor în mod implicit în analiza succesiunii culturilor, deși le dă epitetul metafizic de „forțe transcendente”. Important este că A. Weber subliniază faptul că „schimbarea hotărâtoare, economică, socială, și ca urmare schimbarea totală ...” a culturii a avut loc prin schimbarea mijloacelor de obținere a hranei (creșterea vitelor, agricultura, nomadismul). Apariția primelor state a reprezentat așezarea unor păături de nomazi cuceritori asupra populațiilor străvechi de cultivatori. Astfel, începe „... tragedia, aparent fără sfârșit, a luptelor pentru putere ...”¹⁶⁹, proces universal în care ne aflăm și azi.

În caracterizarea culturilor antice, deși dă o importanță excesivă „magismului”, care ar explica în consecință conservatorismul lor, A. Weber scoate însă în evidență atât organizarea rațională a economiei, cât și mai ales faptul că ele se bazau pe „absorbirea întregului surplus al produsului social al popu-

¹⁶⁷ W. Hochkeppel, *Modelle des gegenwärtigen Zeitalters*, Nymphenburger Verlag, München, 1953. O apreciere generală pozitivă asupra operei lui A. Weber o dă dicționarul *La Sociologie*, Paris, 1970.

¹⁶⁸ A. Weber, *Kultursoziologie als Kulturgeschichte*, München, Piper, 1950, p. 17.

¹⁶⁹ Id., p. 46.

lației”¹⁷⁰. „Birocratismul rațional”, ca și la Max Weber, apare ca o categorie explicativă atât a organizației statale-administrative, cât și a funcției sacerdoțiului. A. Weber, ca și alți autori, consideră că de-abia în Grecia s-a petrecut schimbarea calitativă a afirmării de sine a individului, dar în cadrul cetății. El semnalează specificul țărănesc al misterelor și al orfismului, precum și „pierderea normelor” în perioada elenistică.

A. Weber subliniază apoi caracterul de jaf al imperialismului roman în Orient, precum și în Spania, Galia, Germania; totodată, ele au beneficiat de realizările civilizației ale Romei. Weber arată însă că masele țărănești, nu numai sclavii și colonii, au rămas în afara sistemului roman de drepturi. Descompunerea lumii antice, subliniază insistent A. Weber, nu s-a datorat unei „descompuneri intelectuale . . .”, ci antinomiilor de neînvins din structura socială și politică a imperiului . . .”¹⁷¹. Pe aceeași bază a diferențierii sociale este situată și evoluția religioasă a Israelului.

Înlăturînd explicațiile de tip idealist, A. Weber zugrăvește într-un tablou larg, constelația social-istorică în care a apărut creștinismul: „oprimarea și exploatarea Orientului, avînd o civilizație milenară, de către Roma . . .”¹⁷². A. Weber consideră drept absurde explicațiile spiritualiste „care vor să măture realitățile istorice, aflate în spatele apariției creștinismului” și care ascund — sau nu înțeleg — spiritul de protest social al creștinismului originar: „revolta moralei sclavilor împotriva stăpînilor de atunci ai lumii”¹⁷³. În contrast cu acest spirit revoluționar, originar, al creștinismului, A. Weber zugrăvește procesul dogmatizării teologiei creștine, proces legat de ascensiunea politică a creștinismului: papa este „un episcop care a devenit monarh” (paragraful *Dogmatizare și victorie*).

Cultura medievală este abordată dintr-un punct de vedere nou: nu ca o unitate monolitică, ci pulsînd de contradicții și tensiuni (*Spannungen*) pe plan spiritual: popoarelor barbare, dornice să se bucure de viață, li s-a impus o religie și o morală ascetică. Ierarhiei sociale feudale i se aliază discrepanța a două lumi spirituale: cea a bisericii (și limbii latine) și cea populară. „Poporul rămîne în fond păgîn”, iar biserica, susținută de către rege, trebuie să interzică, sub pedepse, cultele păgîne.

În istoria modernă, A. Weber scoate în evidență „libertatea împotriva lipsei de libertate”, care se desfășoară în cadrul „unei noi structuri economico-politice încărcată de tensiuni”. Din păcate însă, A. Weber, începînd cu apariția Reformei, părăsește criteriul sociologic-istoric în favoarea celui religios. Europa îi apare „împărțită” nu după categorii sociale, ci în protestantism și catolicism. El subliniază însă importanța istorică a Revoluției franceze („voința de libertate . . . împotriva straturilor și puterilor privilegiate, oricare ar fi fost ele”), pentru transformarea vieții și a culturii popoarelor europene. A. Weber n-a văzut însă cît de puternic este primatul libertății în filosofia hegeliană și nici latura pozitivă, socială și estetică, a fenomenului complex și contradictoriu, care a fost romantismul.

Înăuntrul veacului XIX, A. Weber deosebește, în spirit istoric, trei etape, pe care le-a declanșat revoluția industrială din Anglia: între 1780 — 1830, apoi 1830 — 1888 și ultima perioadă din 1880 pînă prin 1930. Pentru prima perioadă, A. Weber apreciază socialismul utopic ca un real progres

¹⁷⁰ Id., p. 52.

¹⁷¹ Id., p. 175.

¹⁷² Id., p. 176 și urm.

¹⁷³ Id., p. 181.

ideologic, față de Schopenhauer și alți conservatori. Subliniind cristalizarea claselor în veacul XIX — pe prim plan: burghezia capitalistă și proletariatul modern, A. Weber marchează perioada progresului în tehnică și știință, însoțit de manifestarea pozitivismului, paralel cu răspîndirea viziunii istorice. Prin Bismarck se manifestă „politica puterii” în Europa apuseană, dar ciocnirea intereselor economice se extinde pe întreg globul. Ceea ce, după A. Weber, ar fi determinat ruina „lumii Ideilor”, a valorilor; martorul principal ar fi Nietzsche. A. Weber afirmă că socialismul ca „interpretare radicală a drepturilor omului ...”, ... „a introdus în lume o dinamică universală, originală, care nu existase pînă atunci ...”¹⁷⁴. Statele moderne au fost și sînt confruntate deschis cu problemele egalității și drepturilor omului, ale intereselor și aspirațiilor, ceea ce face ca modul de viață dinaintea epocii noastre să devină problematic: totul se află „în fermentare și prefaceri revoluționare”¹⁷⁵.

Tocmai pentru că lucrarea lui A. Weber se înfățișează aproape ca un răspuns la problematica noastră, ni se pare necesar ca o dată cu sublinierea originalității și rarității unei sociologii istorice a culturii, să semnalăm unele inconsecvențe și lacune. În primul rînd, apreciînd baza de plecare, trebuie să constatăm că analiza valorilor este foarte redusă față de analiza social-istorică, iar meritul inițiativei de a trata istoric culturile, deși își aliază ipoteza celor trei tipuri de om — nu este consecvent. Așa, de pildă, „al treilea om” începe din mileniul IV î.e.n. și durează pînă în veacul al XIX! A. Weber nu redă transformările valorice în epoca elenistică, în diferitele perioade ale evului mediu, în particularitățile care deosebesc etosul veacului XVI de cel din veacul XVII sau XVIII etc. Aprecierea culturilor chineză sau indiană este făcută sub deviza anistorică: aceste culturi n-ar fi avut istorie. ... În ce privește cultura egipteană, Joachim Spiegel (pe care A. Weber îl citează aprobativ!) a criticat energic părerea lui A. Weber despre „încremenirea” culturii egiptene. Deși pornește de la lucrările lui Granet asupra caracterului popular, „matriarhal”, familial, al culturii chineze, Weber neglijează cu totul importanța gîndirii etico-sociale a lui Confucius și a confucienilor pentru întreaga istorie a civilizației chineze. Pentru cultura medievală europeană, Weber menționează unele „tensiuni”, ca de exemplu între etosul popoarelor „barbare” și creștinism, între tendințele democratice ale comunelor, tîrgurilor și feudali, între limbile naționale și latina oficială, între biserică și cultele și sărbătorile „păgîne”. Dar la Weber lipsește cultura populară medievală, care, după cum arată Mihail Bachtin, a jucat un rol de seamă în înfruntarea culturii și bisericii oficiale. Lipsesc, de asemenea, cu desăvîrșire, „creziile”, cu conținutul lor social și etic, începînd de la Mani (sec. III) pînă în secolul XVIII, așa cum le-a urmărit medievistul Jacques Le Goff.

Tocmai importanța temei aleasă de A. Weber ne-a determinat să semnalăm aceste cîteva lacune: sînt critici care vor să reliefeze însemnătatea abordării istorice a valorilor¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Id., p. 429.

¹⁷⁵ Id., p. 432.

¹⁷⁶ Asupra acestei probleme de perspectivă, vezi infra p. 260.

ANTONIO GRAMSCI

1. Postulatul „naturii istorice” a omului

În scrierile lui Antonio Gramsci (1891—1937), tema istoric și valori se profilează în chip pregnant și, după cum se va vedea, se impune ca deosebit de actuală. Deși elaborate, în cea mai mare parte, în condițiile grele ale închisorilor fasciste, condiții printre care a fost și neputința folosirii lucrărilor de axiologie ale epocii, scrierile lui Gramsci frapază, în schimb, prin coerența și limpiditatea gândirii antidogmatice.

În primul rând, trebuie să subliniem faptul că pentru Gramsci istoria și istoricitatea sînt trăsăturile de bază ale filosofiei: „...istoricitatea, munda-nizarea, ... un umanism absolut al istoriei”¹⁷⁷. În alt loc, Gramsci declară că originalitatea constă în „concepția istorică a realității”.

Reluînd celebra definiție hegeliană a omului („Tot ceea ce sîntem, sîntem istoricește ...”), Gramsci afirmă și el că „natura omului este istoria”, dacă „... se dă istoriei semnificația de devenire”¹⁷⁸. Ideea aceasta este explicitată mai departe nu în sensul unei deveniri naturale, avalorice, ci în perspectiva axiologică: „Dacă ... punîndu-ne problema ce e omul, noi vrem de fapt să spunem, ce poate deveni omul, adică: poate omul să-și stăpînească propriul destin, poate el „să se facă”, să-și creeze o viață?”¹⁷⁹. Pentru a încheia cu precizarea: „Și acest lucru dorim să-l aflăm” „azi”, în condițiile date ale vieții „de azi”, iar nu, ale unei vieți oarecare și ale unui om oarecare”. Istoricitatea omului implică deci devenirea lui ca persoană (în sensul umanist tradițional), dar ca un *proces* (Gramsci folosește această noțiune), care își are existența și sensul în coordonatele *actualității*.

În paragraful despre *istoricitatea filosofiei*, Gramsci, împotriva pretențiilor absolutiste și eternaliste ale filosofilor lipsiți de conștiință istorică, arată că „... filosofia praxisului se concepe pe sine însăși în mod istoric ... ca o fază de tranziție a gândirii filosofice ...”¹⁸⁰. Este remarcabil chipul în care, pe de o parte, Gramsci arată *structura și dimensiunile* a ceea ce se numea simplist „moment istoric”, iar, pe de altă parte, intervine cu cerința valorică, pe deplin actuală, a depășirii schematismului: „Într-un anume sens, filosofia praxisului ... e o filosofie eliberată (sau care încearcă să se elibereze) de toate elementele ideologice unilaterale și fanatice, este conștiința deplină a contradicțiilor, în care filosoful însuși, individ sau întreg grupul social, nu numai că înțelege contradicțiile, dar se constituie el însuși ca un element al contradicției, ridică acest element la rangul de principiu de cunoaștere ... și de acțiune”¹⁸¹.

Gramsci relevă mai departe, cu multe decenii înainte de începutul tardiv al luptei împotriva dogmatismului, că „... toate conceptele în mod dogmatic „unitare” sînt inacceptabile, întrucît ele sînt expresii ale conceptului de om în general ...”. Filosofia praxisului, dacă este consecventă, nu poate

¹⁷⁷ A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948, p. 159.

¹⁷⁸ Id., p. 131.

¹⁷⁹ Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 47, trad. de Eugen Costescu.

¹⁸⁰ Id., p. 85.

¹⁸¹ Id., p. 86.

să nu se considere „o expresie a contradicțiilor istorice” deci, „legată de 'necesitate', iar nu de 'libertate', care nu există și nici nu poate să existe istoric”. Gramsci nu șovăie să tragă concluzia că „...va fi depășită și filosofia praxisului”. Deocamdată, filosoful care trăiește și înțelege lumea istoric nu poate afirma decât la modul general o lume lipsită de contradicții, creînd astfel o utopie. Dar „aceasta nu înseamnă că utopia nu poate avea o valoare filosofică...”.

Gramsci ajunge să formuleze și mai concret raportul dintre istorie și valori, dar, totodată, și *dificultățile* acceptării istorismului: dacă orice „adevăr” a avut origini practice ... și a reprezentat o valoare 'provizorie' istoricitatea oricărei concepții despre lume (și viață) — e deci foarte greu „să faci pe cineva să înțeleagă „practic”, că o asemenea interpretare e valabilă și pentru filosofia praxisului”¹⁸². Dacă cei care apreciază filosofia praxisului ajung să fie zdruncinați de istorismul ei, nu-i de mirare că adversarii lui deduc că „istorismul duce în mod necesar la scepticism moral și depravare”.

Lăsînd la o parte aceste dificultăți, dar nu fără a le fi relevat, Gramsci arată, în același spirit antidogmatic, că din faptul că o epocă istorică are o anume structură contradictorie, rezultă metodologic cerința studierii și valorificării critice a *tuturor* concepțiilor filosofice ale unei epoci. De aceea el distingea *sociologic*: concepția despre lume a maselor mari, concepțiile celor mai restrînse grupuri conducătoare, ale intelectualilor etc. Filosofia unei epoci nu e filosofia unui filosof sau a altuia, a unui grup sau altul de intelectuali, a unei părți sau altei părți din mase, „ci e o îmbinare a tuturor acestor elemente, care culminează într-o orientare determinantă”¹⁸³. Din punct de vedere *axiologic*, Gramsci cerea valorificarea istorică a fiecărei concepții despre lume și viață din istoria filosofiei: „Nu se poate separa filosofia de istoria filosofiei și cultura de istoria culturii”.

În concepția lui Gramsci, „adevărul” necesar practicii nu este cîtuși de puțin ceva cu totul diferit și separat de adevărurile (valorile) pe care le-a acumulat istoria filosofiei. Gramsci nu șovăie să spună acest lucru: pătrunzătorul gînditor și om politic italian afirmă necesitatea istoriei filosofiei pentru concepția despre lume, pentru praxis! Gramsci arată că, deoarece este necesar „... să ne sistematizăm în mod critic și coerent intuițiile proprii despre lume și viață, ... elaborarea trebuie să fie făcută și poate fi făcută numai în cadrul istoriei filosofiei ...”, pentru că numai ea ne arată „... ce efort colectiv a costat modul nostru actual de a gîndi, care rezumă și acună toată istoria trecută ...”¹⁸⁴.

Și în studiul de mare severitate critică asupra manualului popular de materialism istoric, publicat de N. Buharin în 1921, Gramsci respinge dogmatismul ca manifestare de ignoranță a istoriei filosofiei: „A considera întreg trecutul filosofic ca un delir și o nebunie nu e numai o eroare datorată unei concepții antiistorice ..., ci reprezintă și un adevărat reziduu de metafizică; ea presupune o gîndire dogmatică, valabilă în toate vremurile și în toate țările ... Antiistorismul metodic nu e altceva decât metafizică. Constatarea că sistemele filosofice au fost depășite nu exclude, din punct de vedere istoric, faptul că ele au fost valabile și au îndeplinit o funcție necesară...”¹⁸⁵.

¹⁸² Id., p. 182.

¹⁸³ Id., p. 183.

¹⁸⁴ Id., p. 184.

¹⁸⁵ Id., p. 114.

să nu se considere „o expresie a contradicțiilor istorice” deci, „legată de necesitate”, iar nu de „libertate”, care nu există și nici nu poate să existe istoric”. Gramsci nu șovăie să tragă concluzia că „...va fi depășită și filosofia praxisului”. Deocamdată, filosoful care trăiește și înțelege lumea istoric nu poate afirma decât la modul general o lume lipsită de contradicții, creînd astfel o utopie. Dar „aceasta nu înseamnă că utopia nu poate avea o valoare filosofică”...

Gramsci ajunge să formuleze și mai concret raportul dintre istorie și valori, dar, totodată, și *dificultățile* acceptării istorismului: dacă orice „adevăr” a avut origini practice ... și a reprezentat o valoare „provizorie” istoricitatea oricărei concepții despre lume (și viață) — e deci foarte greu „să faci pe cineva să înțeleagă „practic”, că o asemenea interpretare e valabilă și pentru filosofia praxisului”¹⁸². Dacă cei care apreciază filosofia praxisului ajung să fie zdruncinați de istorismul ei, nu-i de mirare că adversarii lui deduc că „istorismul duce în mod necesar la scepticism moral și depravare”.

Lăsînd la o parte aceste dificultăți, dar nu fără a le fi relevat, Gramsci arată, în același spirit antidogmatic, că din faptul că o epocă istorică are o anumită structură contradictorie, rezultă metodologic cerința studierii și valorificării critice a *tuturor* concepțiilor filosofice ale unei epoci. De aceea el distingea *sociologic*: concepția despre lume a maselor mari, concepțiile celor mai restrînse grupuri conducătoare, ale intelectualilor etc. Filosofia unei epoci nu e filosofia unui filosof sau a altuia, a unui grup sau altul de intelectuali, a unei părți sau altei părți din mase, „ci e o îmbinare a tuturor acestor elemente, care culminează într-o orientare determinantă”¹⁸³. Din punct de vedere *axiologic*, Gramsci cerea valorificarea istorică a fiecărei concepții despre lume și viață din istoria filosofiei: „Nu se poate separa filosofia de istoria filosofiei și cultura de istoria culturii”.

În concepția lui Gramsci, „adevărul” necesar practicii nu este citușit de puțin ceva cu totul diferit și separat de adevărurile (valorile) pe care le-a acumulat istoria filosofiei. Gramsci nu șovăie să spună acest lucru: pătrunzătorul gînditor și om politic italian afirmă necesitatea istoriei filosofiei pentru concepția despre lume, pentru praxis! Gramsci arată că, deoarece este necesar „... să ne sistematizăm în mod critic și coerent intuițiile proprii despre lume și viață, ... elaborarea trebuie să fie făcută și poate fi făcută numai în cadrul istoriei filosofiei ...”, pentru că numai ea ne arată „... ce efort colectiv a costat modul nostru actual de a gîndi, care rezumă și adună *toată istoria trecută*”¹⁸⁴.

Și în studiul de mare severitate critică asupra manualului popular de materialism istoric, publicat de N. Buharin în 1921, Gramsci respinge dogmatismul ca manifestare de ignoranță a istoriei filosofiei: „A considera întreg trecutul filosofic ca un delir și o nebunie nu e numai o eroare datorată unei concepții antiistorice ..., ci reprezintă și un adevărat reziduu de metafizică; ea presupune o gîndire dogmatică, valabilă în toate vremurile și în toate țările ... Antiistorismul metodic nu e altceva decât metafizică. Constatarea că sistemele filosofice au fost depășite nu exclude, din punct de vedere istoric, faptul că ele au fost valabile și au îndeplinit o funcție necesară...”¹⁸⁵.

¹⁸² Id., p. 182.

¹⁸³ Id., p. 183.

¹⁸⁴ Id., p. 184.

¹⁸⁵ Id., p. 114.

Gramsci scoate în evidență atât *continuitatea* valorică în istoria filosofiei (geniala idee hegeliană despre logic (valoric) și istoric), cât și ideea, tot atât de importantă, dar prea puțin tratată de Hegel *pînă la rădăcinile ei* —, a *opozității* dintre concepții și a necesității *opțiunii*: „În sensul cel mai imediat și mai cuprinzător, nu putem fi filosofi, adică să avem o concepție despre lume critic coerentă, *fără conștiința istoricității ei* (subl. ns. — C.I.G.), a fazei de dezvoltare pe care o reprezintă, precum și fără conștiința faptului că aceasta se află în contradicție cu alte concepții sau cu alte elemente ale altor concepții” (ibidem). Gramsci își întregea gîndul cîteva pagini mai departe: „De fapt, nu există filosofie în general: există diverse filosofii sau concepții despre lume și întotdeauna se face o alegere între ele”¹⁸⁶.

După cum am subliniat noi înșine, în istoria sa a filosofiei, Hegel a fost adesea, dar nu întotdeauna, preocupat de *explicarea* opoziției dintre concepții¹⁸⁷. Gramsci însă este atras de această problemă, iar răspunsul la ea îl află în rădăcinile practice, de viață, ale unei filosofii, care nu este un simplu „fapt individual”, ci este legată de un anume fel de a acționa (sau de *dezideratul* de a acționa într-un anume chip). De aici această înrădăcinare în *prezent*. Ceea ce însă — și ni se pare că trebuie admirată perspicacitatea, luciditatea lui Gramsci — nu asigură concepției noastre o *valoare absolută*. Pentru că și concepția noastră despre lume este *imperfectă* și *trebuie să fim conștienți* de acest lucru. De aceea: „A critica concepția noastră despre lume înseamnă a-i da unitate și coerență și a o înălța pînă la nivelul la care a ajuns gîndirea mondială cea mai avansată”¹⁸⁸. Este de prisos să mai comentăm importanța, valoarea și actualitatea cerințelor antidogmatice exprimate de Gramsci.

2. Valoarea culturii. Valoarea estetică

Răspunsul la aceste probleme ilustrează, de asemenea, atât viziunea largă, antidogmatică, creatoare, cât și chipul în care se articulează, în concepția lui Gramsci, configurația istorică și valorile artistice (tratarea acestor probleme se află în volumul *Literatura și viața națională*).

Părerile lui Gramsci asupra valorii literare și culturale în general se înfățișează ca o reacție critică față de cei care ignoră specificul valorii estetice, confundînd estetica și politica, într-un cuvînt: proletcultismul. Pentru Gramsci, lămurirea acestor probleme are o pondere crucială: titlul de paragraf *Arta și lupta pentru o nouă civilizație* este cît se poate de grăitor. Marele său merit nu numai istoric, dar și pe deplin actual, este de a fi respins sociologismul în critica și istoria literară. Obtuzitatea unora poate avea grave consecințe pentru întreaga cultură, de aceea Gramsci îi atacă pe aceia care, „... mai ales în cadrul filosofiei praxisului... își închipuie că posedă, în cîteva formule stereotipe, cheile care le deschid toate ușile”¹⁸⁹.

Gramsci cere respectarea riguroasă a valorii estetice, pentru că dintre doi scriitori (sau artiști) care reprezintă *același* moment istorico-social, „unul poate fi artist, iar celălalt un simplu mîzgălitor de hîrtie”. Istoricul sau criticul literar nu se pot prevala de faptul că amîndoi scriitorii tratează probleme actuale; istoria nu legitimează opera numai prin conținutul ei idea-

¹⁸⁶ Id., p. 24.

¹⁸⁷ Cf. C. I. Gullan, *Hegel*, București, Edit. științifică, 1981, p. 357.

¹⁸⁸ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 22.

¹⁸⁹ Id., p. 261.

tic: „A pretinde că vom epuiza problema /de critică sau istorie literară/ — C.E.G./ limitându-ne la descrierea a ceea ce reprezintă sau exprimă cei doi din punct de vedere social, adică rezumând ... caracteristicile unui anumit moment istoric-social, înseamnă a nu atinge nici măcar în treacăt problema artistică” (ibidem). O reducere a istoriei și criticii literare la analiza condițiilor istorice și a problematicii operei ca atare nu poate înlocui analiza estetică. Concepția sau practica simplistă a literaturii și criticii literare, „conținutismul”, înseamnă „... a renunța la scopurile inerente luptei noastre culturale”. Cu deplină obiectivitate, Gramsci se alătură îndemnului lui Croce din *Cultura e vita morale* (1922): „pentru ca să izvorască o nouă poetică, să nu recurgem la rețete literare, ci să refacem omul”. Și numai astfel, „refăcînd omul, reîmprospătăm spiritul și facem să se nască o viață afectivă nouă, din care va izvorî, dacă va izvorî, o nouă poezie”¹⁹⁰. Gramsci adaugă lapidar: „Accastă observație poate fi însușită”¹⁹¹.

Fără să fie estetician, Gramsci a intuit perfect dificultățile erorile și urmările grave ale acelei politizări grosolane, căreia nu-i pasă de valoarea artistică: „Ideea că arta e artă și nu propagandă politică 'voită' și propusă ...”, nu exclude „... să cercetăm ce fel de sentimente și ce atitudine față de viață circulă în opera de artă însăși. Că acest lucru e admis de curentele estetice moderne se vede la De Sanctis și chiar la Croce. Ceea ce este exclusiv e ca o operă să fie frumoasă datorită conținutului ei moral și politic și nu datorită formei sale, în care s-a topit și cu care s-a identificat conținutul ei abstract”¹⁹².

Pentru cel care nu înțelege acest lucru (afirmat încă de Hegel), îl așteaptă eșecul sigur. Iar eșecul demonstrează că, pentru cel care își închipuie că a făcut arta din alte motive decît uman-artistice, „entuziasmul lui e factice și voit impus din afară” căci „... autorul nu e un artist, ci un servitor care vrea să facă plăcere stăpînilor săi” (ibidem).

Combătînd ignoranța valorii estetice și politizarea forțată a literaturii, Gramsci nu uită să semnaleze și caracterul îngust, artificial, al concepției acelor care „... pălăvrăgesc despre formă, etc., împotriva conținutului...”¹⁹³. Precum pînătoare, de vie actualitate, rămîne însă lupta lui Gramsci împotriva siluirii literaturii.

Deși nu dă referiri concrete la proletcultismul care se practicasă pînă la data la care își formula aceste importante convingeri cultural-estetice, axiologice, Gramsci făcea, cu excepțională clarviziune, „anatomia și fiziologia”, pentru a spune astfel, erorilor posibile în edificarea unei noi societăți. Iar politizarea culturii, care s-a împotmolit în erori și dogmatism după moartea sa (1937), i-a dat dreptate.

JEAN PIAGET

Structura culturii ca „sistem de transformări”

Piaget a avansat o definiție proprie a structurii, dar confruntînd-o cu cele care se pot degaja și din alte științe decît psihologice sau cu alte defini-

¹⁹⁰ B. Croce, *Cultura e vita morale*, p. 241—242 (nota lui Gramsci).

¹⁹¹ Gramsci, *op. cit.*, p. 264.

¹⁹² Id., p. 265.

¹⁹³ Id., p. 260.

ții propuse. După el, „la o primă aproximare, o structură este un sistem de transformări care, în calitatea sa de sistem, comportă existența unor legi (în opoziție cu proprietățile elementelor acestui sistem) și care se conservă sau se dezvoltă prin însuși jocul transformărilor sale, fără ca acestea să ducă la depășirea granițelor sistemului respectiv sau să apeleze la elemente exterioare. Într-un cuvânt, o structură cuprinde trei însușiri: de totalitate, de transformări și de autoreglaj”¹⁹⁴.

Piaget respinge pe drept atît concepțiile care vor să desființeze subiectul, cît și pe cele cărora le repugnă ideea de funcție. Analiza obiectivă, multilaterală, a diferitelor fenomene — de la abstracția reflectantă în formarea structurilor logico-matematice pînă la fenomenele social-culturale — arată că relevarea structurilor nu trebuie să însemne lichidarea subiectului și a funcțiilor. Pentru Piaget, ca și în viziunea dialectică, structurile economice, sociale, politice, ideologice, „... sînt indisociabile de o funcționare și de funcții”¹⁹⁵, iar „... dacă faptele ne obligă să se atribuie structurile unui subiect, ne putem mulțumi să definim acest subiect ca pe un centru de funcționare”¹⁹⁶.

Una din criticile esențiale pe care le aduce Piaget structuralismului abstract, metafizic, este faptul că el se lipsește de istorie și psihologie. Acest tip de structuralism consideră structurile ca preformate. Dar cum, de pildă, pe de altă parte, structurile sînt sisteme de transformări, care se nasc unele din altele prin genealogii „... conceptul de transformare îl generează pe cel de formare...”¹⁹⁷. Această constatare îl îndieptățește pe Piaget să considere că nu există „structuri fără geneză”, după cum nu există „geneze fără structuri”.

Structurile nu se confundă și nu trebuie confundate cu formalizarea lor: problema „genealogiei” lor rămîne vie și stăruitoare. Iar subiectul nu poate fi lichidat, fie că pornim de la interesele psihologiei genetice a gîndirii, fie că pornim de la antropologia filosofică, fie că pornim de la sociologia cunoașterii, unde subiectul nu este un individ, ci un grup, o colectivitate, dar distinctă, concretă, neidentificabilă cu un subiect transcendent sau „conștiință generică” (I. Kant).

Cineva ar putea crede că interesul pentru subiect și apărarea lui izvorăsc din interesul și practica psihologului. Dar cine cunoaște epistemologia genetică a marelui savant și gînditor își aduce aminte că societatea și clasele sînt luate ca subiect, tot atît de real ca și individul și că gîndirea colectivă, ca și gîndirea individuală, sînt considerate în lumina acțiunilor lor. Una din chestiunile fundamentale ale epistemologiei genetice, arăta Piaget, „... este aceea a rolului societății în elaborarea noțiunilor istorice, proprii filosofiei și diverselor tipuri de cunoaștere științifică”¹⁹⁸.

Subiectul nu poate fi scos din circulație pentru că, fie în planul psihologiei, al sociologiei cunoașterii sau al istoriei filosofiei, descoperim că el *structurează*. În *Epistemologia genetică*, Piaget scrie că prin apariția sociologiei, pe care o leagă de Marx și Comte, singurele realități concrete care se oferă observației și experienței sînt societatea în ansamblul ei.

În locul unei episteme pure, deasupra societății, desprinsă de timp și spațiu, desprinsă de istorie, ca și de implicațiile sale biopsihice, există

¹⁹⁴ Jean Piaget, *Structuralismul*, București, Edit. științifică, 1973, p. 7.

¹⁹⁵ Ibid., p. 79.

¹⁹⁶ Ibid., p. 80.

¹⁹⁷ Ibid., p. 70—71.

¹⁹⁸ Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, vol. III, Paris, P.U.F., 1950,

o structură socială dată, față de care omul se comportă nu numai cognitiv (contemplativ), ci și activ.

Piaget apreciază călduros „logica primitivă” scoasă la lumină de către Lévi-Strauss, dar arată că la autorul francez „...structurile emană din 'intellect' sau dintr-un spirit uman identic cu sine însuși, de unde primatul lor asupra socialului...”¹⁹⁹. Iar în ce privește structurile: cum apar ele în domeniul realului, domeniu în care, amintește Piaget, orice structură este precedată de un *proces formator*?

Obiecțiile pe care le aduce, arată Piaget, „nu converg spre a pune la îndoială laturile pozitive, adică specific structurale ale analizelor lui Lévi-Strauss; ele nu urmăresc decât să le scoată din splendida lor izolare...”²⁰⁰, să le coreleze *istoriei sociale*, activității umane și puterii de construcție, care este „un mănunchi de transformări”, iar nu un simplu „inventar de elemente” al unui spirit atemporal.

Datorită sarcinii în fața căreia a fost pus de către U.N.E.S.C.O. (de a expune tendințele principale în științele sociale contemporane), Piaget trage concluzii ce se remarcă prin *obiectivitate*. Obligat să confrunte probleme și realizări ale sociologiei, economiei, psihologiei, lingvisticii etc., Piaget s-a ferit de ispita de a *ierarhiza* aceste științe, de a o considera pe vreuna drept model pentru toate celelalte.

Spre deosebire de definiția pe care o dădea structurii în *Le structuralisme* (1968), unde vedea structura ca un sistem autoreglat independent, în lucrarea de care ne ocupăm el anunță de la început *dualitatea* tipurilor de structură: „Primele se realizează pentru că modul lor de constituire depinde de invenția deductivă sau de decizia axiomatică (structuri logico-matematice), sau de cauzalitatea fizică (de exemplu structuri de grupe în mecanică etc.) sau pentru că aceste structuri constituie forma de echilibru final sau momentan stabil al unei dezvoltări anterioare, mentale (structuri ale inteligenței) ori sociale (structuri juridice etc.). Celelalte sint, dimpotrivă, în curs de constituire sau de reconstituire”²⁰¹. Deosebirea dintre structuri stabile și structuri în devenire devine un criteriu metodologic fundamental, pentru a nu se extrapola caracteristicile unui tip de structură asupra celuilalt, cu alte cuvinte: de a nu se considera fenomenele sociale (inclusiv creațiile culturale) prin prisma unică a stabilității, autonomiei și autoreglării. Grupul social sau subiectul uman, arată Piaget, „în calitate de constructor de structuri”, constituie centre de funcționare (sau de structurare) iar nu structuri realizate odată pentru totdeauna, într-un regn atemporal. Tot atât de important este și faptul că „autoreglarea structurii nu se mai poate reduce, în cazul structurilor în formare, la ansamblul de reguli sau de norme caracterizând structura realizată...” și, mai ales, faptul că „în situația structurilor pe cale de constituire sau de permanentă reconstituire ... schimbul nu mai este limitat la reciprocități interne, cum este cazul între substructurile unei structuri realizate, ci comportă o parte importantă de schimb cu exteriorul...”²⁰². Aceste caracterizări se aplică perfect fenomenului culturii, inclusiv valorilor: ele nu pot fi înțelese doar prin legăturile lor interne, ci cer neapărat „schimbul cu exteriorul”, interacțiunea în care se află cu societatea în schimbare.

¹⁹⁹ Jean Piaget, *Structuralismul*, p. 128.

²⁰⁰ Idem, p. 130.

²⁰¹ Jean Piaget, *Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei*, București, Editura didactică, 1972, p. 235.

²⁰² Ibid., p. 235-236.

Într-un alt context al lucrării sale, Piaget reia critica eliminării subiectului. Referindu-se la „științele antropologice și marile curente filozofice sau ideologice”, Piaget critică empirismul, pentru că reduce experiența savantului și a subiectului uman în general „la simpla înregistrare a datelor observabile, în loc să vadă în ea, ca alte epistemologii, o structură activă a obiectelor, totdeauna în acord cu acțiunile subiectului și cu încercările sale de interpretare”²⁰³. Într-adevăr: fie că o numim empirism sau neopozitivism, concepția aceasta despre fenomenele social-umane nu ține seama de specificul lor, de implicația subiectului, atitudinii și reacțiilor, practic determinate, față de complexul structură-funcție-valori pe care îl reprezintă fenomenul istoric sau sociologic, etic sau estetic. Neopozitivismul propune o dezinterpretare a lumii, o anihilare a prezenței și reacțiilor umane, valorice, față de o lume în care omul se află într-o situație ce impune imperios conduite, acțiuni și valorizări.

În capitolul *Reguli, valori și semne*, Piaget nu numai că abordează problema valorilor pentru a o lega de cea a structurii și funcțiilor, dar ia și poziție față de structuralismul lui Lévi-Strauss.

Piaget distinge „un alt sistem de noțiuni care interesează experiența trăită de către indivizi, în viața lor intelectuală sau în relațiile lor colective”, respectiv „sistemul de valori sau luarea la cunoștință a utilităților funcționale...”. El propune clasificarea valorilor trăite în valori de finalitate — cum ar fi valorile morale și valorile juridice — și valori de randament, cum sînt valorile economice și praxiologice.

În ce privește structuralismul, pe care Piaget îl consideră o metodă de avangardă în științele social-umane, el îl apreciază ca valoros, dar numai dacă este înțeles relațional, adică „în măsura în care formulează cu titlu de realitate primară sistemele de interacțiune sau de transformare”²⁰⁴, subordonînd în chip hotărît orice fenomen „interacțiunilor formatoare”. Piaget crede că poate regăsi această tendință metodologică și în matematici (curentul bourbakist) și în biologie (Bertalanffy), unde s-a manifestat ca o depășire a opoziției sterile dintre atomismul pseudomecanicist și vitalismul holist.

Piaget arată că în timp ce metodele atomist-empiriste duc la genetism fără structuri (poate că doar la fapte izolate fără structuri), iar gestaltismul la structuri fără geneză, „problema centrală a structuralismului în științele biologice și sociale este aceea de a pune de acord structura cu geneza, orice structură comportînd o geneză și orice geneză urmînd a fi concepută ca trecere (însă ca trecere formatoare) de la o structură de pornire la o structură de sosire (sublinierea mea — C.I.G.). Cu alte cuvinte problema fundamentală este aceea a filiației structurilor...”²⁰⁵. În ce privește propria sa opțiune (între pozitivism și structuralism), Piaget se înscrie ca partizan a ceea ce se poate numi „structuralism genetic”.

Analiza naturii structurii este reluată de Piaget cu prilejul definiției sistemelor de reguli. Spre deosebire de o lege care domină într-un sector al naturii, „o regulă se recunoaște prin faptul că ea obligă, dar că poate fi deopotrivă violată sau respectată...”²⁰⁶. Ca exemplu concret, în domeniul juridico-politic, Piaget citează faptul că, în dezvoltarea istorică a societăților, idealurile democratice s-au impus în funcție de schimbările de structură sociale.

²⁰³ Ibid., p. 73.

²⁰⁴ Id., p. 248.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Ibid., p. 255.

Într-un alt context al lucrării sale, Piaget reia critica eliminării subiectului. Referindu-se la „științele antropologice și marile curente filosofice sau ideologice”, Piaget critică empirismul, pentru că reduce experiența savantului și a subiectului uman în general „la simpla înregistrare a datelor observabile, în loc să vadă în ea, ca alte epistemele, o structură activă a obiectelor, totdeauna în acord cu acțiunile subiectului și cu încercările sale de interpretare”²⁰³. Într-adevăr: fie că o numim empirism sau neopositivism, concepția aceasta despre fenomenele social-umane nu ține seama de specificul lor, de implicația subiectului, atitudinii și reacțiilor, practic determinate, față de complexul structură-funcție-valori pe care îl reprezintă fenomenul istoric sau sociologic, etic sau estetic. Neopositivismul propune o dezinterpretare a lumii, o anihilare a prezenței și reacțiilor umane, valori, față de o lume în care omul se află într-o situație ce impune imperios conduite, acțiuni și valorizări.

În capitolul *Reguli, valori și semne*, Piaget nu numai că abordează problema valorilor pentru a o lega de cea a structurii și funcțiilor, dar ia și poziție față de structuralismul lui Lévi-Strauss.

Piaget distinge „un alt sistem de noțiuni care interesează experiența trăită de către indivizi, în viața lor intelectuală sau în relațiile lor colective”, respectiv „sistemul de valori sau luarea la cunoștință a utilităților funcționale...”. El propune clasificarea valorilor trăite în valori de finalitate — cum ar fi valorile morale și valorile juridice — și valori de randament, cum sînt valorile economice și praxiologice.

În ce privește structuralismul, pe care Piaget îl consideră o metodă de avangardă în științele social-umane, el îl apreciază ca valoros, dar numai dacă este înțeles relațional, adică „în măsura în care formulează cu titlu de realitate primară sistemele de interacțiune sau de transformare”²⁰⁴, subordonînd în chip hotărît orice fenomen „interacțiunilor formatoare”. Piaget crede că poate regăsi această tendință metodologică și în matematici (curentul bourbakist) și în biologie (Bertalanffy), unde s-a manifestat ca o depășire a opoziției sterile dintre atomismul pseudomecanicist și vitalismul holist.

Piaget arată că în timp ce metodele atomist-empiriste duc la genetism fără structuri (poate că doar la fapte izolate fără structuri), iar gestaltismul la structuri fără geneză, „problema centrală a structuralismului în științele biologice și sociale este aceea de a pune de acord structura cu geneza, orice structură comportînd o geneză și orice geneză urmînd a fi concepută ca trecere (însă ca trecere formatoare) de la o structură de pornire la o structură de sosire (sublinierea mea — C.I.G.). Cu alte cuvinte problema fundamentală este aceea a filiației structurilor...”²⁰⁵. În ce privește propria sa opțiune (între pozitivism și structuralism), Piaget se înscrie ca partizan a ceea ce se poate numi „structuralism genetic”.

Analiza naturii structurii este reluată de Piaget cu prilejul definiției sistemelor de reguli. Spre deosebire de o lege care domină într-un sector al naturii, „o regulă se recunoaște prin faptul că ea obligă, dar că poate fi deopotrivă violată sau respectată...”²⁰⁶. Ca exemplu concret, în domeniul juridico-politic, Piaget citează faptul că, în dezvoltarea istorică a societăților, idealurile democratice s-au impus în funcție de schimbările de structuri sociale.

²⁰³ Ibid., p. 73.

²⁰⁴ Id., p. 248.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Ibid., p. 255.

Înțelegînd să cerceteze normele în contextul viu în care se află ele pentru om — în societate, în istorie —, Piaget formulează problematica normelor în chip dialectic, cel puțin în ce privește echilibrul aspectului diacronic și sincron. Este semnificativă însăși definiția normei: ea este, „...prin însăși natura sa, instrumentul esențial de legătură dintre diacronic și sincron”. Căci relevînd specificul „conservator” al normei, de fapt acela de a da coerență, stabilitate, certitudine, modului de viață al unei clase, societăți, grup etc., Piaget subliniază imediat *formarea și evoluția* normelor, ca și a structurilor. Stabilitatea normelor nu este o calitate misterioasă, ele nu se bucură de un har aprioric și etern: „Noi structuri sau norme pot să modifice mai mult sau mai puțin profund sensul precedentelor, chiar dacă ele nu le înlocuiesc”²⁰⁷. Și semnalînd importanța mării probleme de comparare interdisciplinară, care este cea a *uniformității sau varietății* dintre sincron și istoric *în funcție de diferitele tipuri de structuri sau norme*, Piaget, într-o notă, relevă faptul că „...această problemă coincide de altfel cu unul din aspectele raporturilor dintre logică și istorie; așa cum sînt formulate în literatura marxistă: raport de continuitate istorică în formarea unui sistem și dependență structurală în interiorul sistemului considerat (aceasta ca reacție împotriva abordărilor anistorice, încă atît de frecvente în unele discipline)”²⁰⁸.

Istoria civilizației reprezintă din ce în ce mai mult o operă interdisciplinară, „în care istoria științelor și a tehnicilor, istoria economică, sociologia diacronică etc. trebuie să analizeze în mod convergent nenumăratele aspecte ale acelorași transformări”²⁰⁹. Explicația istorică rămîne metoda ultimă, pentru că, scrie Piaget, chiar „ceea ce pare să se prezinte ca factori invarianți netemporal... nu au devenit astfel decît în funcție de procesele constructive și de echilibrările care urmează a fi reconstituite...”²¹⁰.

PIERRE FRANCASTEL

Viziunea social-istorică și valorile artelor plastice

Opera de sociolog al artei pe care a lăsat-o Pierre Francastel ilustrează cît se poate de limpede concepția despre contopirea între abordarea social-istorică și analiza structurală a artelor plastice. Lucrările sale despre *Umanismul romanic* (1942), *Pictură și societate* (1951), *Artă și tehnică în secolele al XIX-lea și al XX-lea* (1964), *Figura și locul* (1965), dar mai ales *Realitatea figurativă* (1965, trad. rom. 1972) demonstrează pe larg resursele și reușitele sintezei dintre sociologia istorică și analiza estetică.

Metodologia echilibrată pe care o mărturisesc lucrările lui Francastel anulează obiecțiile care se aduc de obicei de către „antisociologi”; aceștia obiectează inadecvarea la obiect, abordarea „din afară” a artei, incompetență tehnică sau lipsă de pregătire și de simț estetic. Opera lui Francastel

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid., p. 334.

²⁰⁹ Ibid., p. 270.

²¹⁰ Ibid.

Înțelegând să cerceteze normele în contextul viu în care se află ele pentru om — în societate, în istorie —, Piaget formulează problematica normelor în chip dialectic, cel puțin în ce privește echilibrul aspectului diacronic și sincronic. Este semnificativă însăși definiția normei: ea este, „...prin însăși natura sa, instrumentul esențial de legătură dintre diacronic și sincronic”. Căci relevând specificul „conservator” al normei, de fapt acela de a da coerență, stabilitate, certitudine, modului de viață al unei clase, societăți, grup etc., Piaget subliniază imediat *formarea și evoluția* normelor, ca și a structurilor. Stabilitatea normelor nu este o calitate misterioasă, ele nu se bucură de un har aprioric și etern: „Noi structuri sau norme pot să modifice mai mult sau mai puțin profund sensul precedentelor, chiar dacă ele nu le înlocuiesc”²⁰⁷. Și semnalând importanța mării probleme de comparație interdisciplinară, care este cea a *uniformității sau varietății* dintre sincronic și istoric *în funcție de diferitele tipuri de structuri sau norme*, Piaget, într-o notă, relevă faptul că „...această problemă coincide de altfel cu unul din aspectele raporturilor dintre logică și istorie, așa cum sint formulate în literatura marxistă: raport de continuitate istorică în formarea unui sistem și dependență structurală în interiorul sistemului considerat (aceasta ca reacție împotriva abordărilor anistorice, încă atât de frecvente în unele discipline)”²⁰⁸.

Istoria civilizației reprezintă din ce în ce mai mult o operă interdisciplinară, „în care istoria științelor și a tehnicilor, istoria economică, sociologia diacronică etc. trebuie să analizeze în mod convergent nenumăratele aspecte ale acelorași transformări”²⁰⁹. Explicația istorică rămâne metoda ultimă, pentru că, scrie Piaget, chiar „ceea ce pare să se prezinte ca factori invariante netemporali... nu au devenit astfel decât în funcție de procesele constructive și de echilibrările care urmează a fi reconstituite...”²¹⁰.

PIERRE FRANCASTEL

Viziunea social-istorică și valorile artelor plastice

Opera de sociolog al artei pe care a lăsat-o Pierre Francastel ilustrează cit se poate de limpede concepția despre contopirea între abordarea social-istorică și analiza structurală a artelor plastice. Lucrările sale despre *Umanismul romanic* (1942), *Pictură și societate* (1951), *Artă și tehnică în secolele al XIX-lea și al XX-lea* (1964), *Figura și locul* (1965), dar mai ales *Realitatea figurativă* (1965, trad. rom. 1972) demonstrează pe larg resursele și reușitele sintezei dintre sociologia istorică și analiza estetică.

Metodologia echilibrată pe care o mărturisesc lucrările lui Francastel anulează obiecțiile care se aduc de obicei de către „antisociologi”; aceștia obiectează inadecvarea la obiect, abordarea „din afară” a artei, incompetență tehnică sau lipsă de pregătire și de simț estetic. Opera lui Francastel

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid., p. 334.

²⁰⁹ Ibid., p. 270.

²¹⁰ Ibid.

Înțelegînd să cerceteze normele în contextul viu în care se află ele pentru om — în societate, în istorie —, Piaget formulează problematica normelor în chip dialectic, cel puțin în ce privește echilibrul aspectului diacronic și sincron. Este semnificativă însăși definiția normei: ea este, „...prin însăși natura sa, instrumentul esențial de legătură dintre diacronic și sincron”. Căci relevînd specificul „conservator” al normei, de fapt acela de a da coerență, stabilitate, certitudine, modului de viață al unei clase, societăți, grup etc., Piaget subliniază imediat *formarea și evoluția* normelor, ca și a structurilor. Stabilitatea normelor nu este o calitate misterioasă, ele nu se bucură de un har aprioric și etern: „Noi structuri sau norme pot să modifice mai mult sau mai puțin profund sensul precedentelor, chiar dacă ele nu le înlocuiesc”²⁰⁷. Și semnalînd importanța mării probleme de comparare interdisciplinară, care este cea a *uniformității sau varietății* dintre sincron și istoric în funcție de diferitele tipuri de structuri sau norme, Piaget, într-o notă, relevă faptul că „...această problemă coincide de altfel cu unul din aspectele raporturilor dintre logică și istorie; așa cum sînt formulate în literatura marxistă: raport de continuitate istorică în formarea unui sistem și dependență structurală în interiorul sistemului considerat (aceasta ca reacție împotriva abordărilor anistorice, încă atît de frecvente în unele discipline)”²⁰⁸.

Istoria civilizației reprezintă din ce în ce mai mult o operă interdisciplinară, „în care istoria științelor și a tehnicilor, istoria economică, sociologia diacronică etc. trebuie să analizeze în mod convergent nenumăratele aspecte ale aceluiași transformări”²⁰⁹. Explicația istorică rămîne metoda ultimă, pentru că, scrie Piaget, chiar „ceea ce pare să se prezinte ca factori invarianți netemporal... nu au devenit astfel decît în funcție de procesele constructive și de echilibrările care urmează a fi reconstituite...”²¹⁰.

PIERRE FRANCASTEL

Viziunea social-istorică și valorile artelor plastice

Opera de sociolog al artei pe care a lăsat-o Pierre Francastel ilustrează cit se poate de limpede concepția despre contopirea între abordarea social-istorică și analiza structurală a artelor plastice. Lucrările sale despre *Umanismul romanic* (1942), *Pictură și societate* (1951), *Artă și tehnică în secolele al XIX-lea și al XX-lea* (1964), *Figura și locul* (1965), dar mai ales *Realitatea figurativă* (1965, trad. rom. 1972) demonstrează pe larg resursele și reușitele sintezei dintre sociologia istorică și analiza estetică.

Metodologia echilibrată pe care o mărturisesc lucrările lui Francastel anulează obiecțiile care se aduc de obicei de către „antisociologi”; aceștia obiectează inadecvarea la obiect, abordarea „din afară” a artei, incompetență tehnică sau lipsă de pregătire și de simț estetic. Opera lui Francastel

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid., p. 334.

²⁰⁹ Ibid., p. 270.

²¹⁰ Ibid.

este o replică de greutate împotriva unor astfel de aserțiuni. Analiza structurală, realizată de un adine cunoscător al artei, arată că structuraliștii abstracți nu dețin monopolul respectului pentru valorile estetice și că analiza structurală nu are decât de câștigat prin ancorarea în solul istoriei sociale.

Dar, declarându-se partizan al sociologiei artei, Francastel a ținut să se delimiteze net de sociologismul schematic, care se mulțumește să regăsească în artă doar reflectarea unor realități, evenimente, teme sau structuri sociale. De aceea, el a insistat cu deosebire asupra structurilor artistice, asupra limbajului plastic sau figurativ. Francastel a putut dovedi specificitatea și autonomia limbajelor artistice (plastic, muzical sau arhitectural). „Analiza vizuală nu poate fi concepută ca o aplicare a unei metode generale, ea nu poate fi calcată nici pe lingvistică, nici pe matematică...”²¹¹.

Francastel a insistat pe drept asupra *specificului* artei, a structurii plastice; artistul nu „traduce” idei în limbaj plastic, ci își are propria sa viziune sau gândire plastică; aceasta este tot atât de necesară și informativă asupra valorilor unei civilizații ca și literatura sau filosofia: „O operă de artă nu este *niciodată* substitutul unui alt lucru; ea este lucrul în însăși esența lui, semnificant și semnat totodată”²¹². Ea nu transferă și nu ilustrează limbajul verbal sau ideologia, ci vorbește, în propriul ei limbaj, despre nevoile și aspirațiile unei categorii sociale sau ale unei societăți. Prin artă putem cunoaște o societate care nu mai există, prin artă „orice societate devine conștientă de sine”²¹³.

Francastel s-a delimitat de partizanii autonomismului, ai formelor pure și eterne. El vedea la fel de necesară descifrarea semnificațiilor și a valorilor tehnice și figurative ale trecutului artei, ca și sarcina „...de a interpreta ... artelor actuale în funcție de valorile vii ale prezentului”²¹⁴. Poziția sa și-o caracteriza el însuși drept *sociologic-istorică*. În acest sens, el preciza că „în opera de artă există totdeauna o intenție sau un program și o realizare. Studiul intenției, ca și cel al realizării, permite să se desprindă sensul, totdeauna mai mult sau mai puțin simbolic și social al operei”²¹⁵. Opera, el o consideră drept una din mărturiile care trădează instinctele profunde ale masei anonime, „conflictele de credință sau de *intere-se* ale *mulțimii* cu stăpînii săi”.

Încă din cartea *Pictură și societate* (1951), Francastel, abordînd problema spațiului în pictura italiană din *quattrocento*, declară că, „...contrar lui Wölfflin, care tinde să considere funcțiunea vizuală independent de alte funcții intelectuale, eu cred că este necesar de a o studia în raport cu activitatea totală a omului dintr-o epocă dată”²¹⁶. Deși urmărind o problemă anume — a spațiului plastic —, Francastel a tratat-o structural, integrînd-o în ansamblul noii culturi, care urma să înlocuiască *treptat* cultura medievală.

Viziunea sociologic-istorică exclude numai ficțiunile unor valori-canoane universal valabile sau „ideale”. Valorile plastice ale Renașterii, sistemul ei de semne plastice, nu pot constitui un ideal de netrecut, așa cum gîndea nostalgic chiar un filosof de talia lui Hegel. Oamenii unei anume

²¹¹ P. Francastel, *Figura și locul*, București, Editura „Univers”, 1971, p. 7.

²¹² P. Francastel, *Realitatea figurativă*, București, Edit. „Meridiane”, 1972, p. 29.

²¹³ P. Francastel, *Figura și locul*, București, Edit. „Univers”, 1971, p. 119.

²¹⁴ Ibid., p. 32.

²¹⁵ Ibid., p. 64.

²¹⁶ P. Francastel, *Pictură și societate*, București, Edit. „Meridiane”, 1970, p. 30.

este o replică de greutate împotriva unor astfel de aserțiuni. Analiza structurală, realizată de un adânc cunoscător al artei, arată că structuraliștii abstracți nu dețin monopolul respectului pentru valorile estetice și că analiza structurală nu are decît de cîștigat prin ancorarea în solul istoriei sociale.

Dar, declarîndu-se partizan al sociologiei artei, Francastel a ținut să se delimiteze net de sociologismul schematic, care se mulțumește să regăsească în artă doar reflectarea unor realități, evenimente, teme sau structuri sociale. De aceea, el a insistat cu deosebire asupra structurilor artistice, asupra limbajului plastic sau figurativ. Francastel a putut dovedi specificitatea și autonomia limbajelor artistice (plastic, muzical sau arhitectural). „Analiza vizuală nu poate fi concepută ca o aplicare a unei metode generale, ea nu poate fi calcată nici pe lingvistică, nici pe matematică...”²¹¹.

Francastel a insistat pe drept asupra *specificului* artei, a structurii plastice; artistul nu „traduce” idei în limbaj plastic, ci își are propria sa viziune sau gîndire plastică; aceasta este tot atît de necesară și informativă asupra valorilor unei civilizații ca și literatura sau filosofia: „O operă de artă nu este *niciodată* substitutul unui alt lucru; ea este lucrul în însăși esența lui, semnificant și semnat totodată”²¹². Ea nu transferă și nu ilustrează limbajul verbal sau ideologia, ci vorbește, în propriul ei limbaj, despre nevoile și aspirațiile unei categorii sociale sau ale unei societăți. Prin artă putem cunoaște o societate care nu mai există, prin artă „orice societate devine conștientă de sine”²¹³.

Francastel s-a delimitat de partizanii autonomismului, ai formelor pure și eterne. El vedea la fel de necesară descifrarea semnificațiilor și a valorilor tehnice și figurative ale trecutului artei, ca și sarcina „...de a interpreta ... artele actuale în funcție de valorile vii ale prezentului”²¹⁴. Poziția sa și-o caracteriza el însuși drept *sociologic-istorică*. În acest sens, el preciza că „în opera de artă există totdeauna o intenție sau un program și o realizare. Studiul intenției, ca și cel al realizării, permite să se desprindă sensul, totdeauna mai mult sau mai puțin simbolic și social al operei”²¹⁵. Opera, el o consideră drept una din mărturiile care trădează instinctele profunde ale masei anonime, „conflictele de credință sau de *interese* ale *multimii* cu stăpînii săi”.

Încă din cartea *Pictură și societate* (1951), Francastel, abordînd problema spațiului în pictura italiană din *quattrocento*, declară că, „... contrar lui Wölfflin, care tinde să considere funcțiunea vizuală independent de alte funcții intelectuale, eu cred că este necesar de a o studia în raport cu activitatea totală a omului dintr-o epocă dată”²¹⁶. Deși urmărind o problemă anume — a spațiului plastic —, Francastel a tratat-o structural, integrînd-o în ansamblul noii culturi, care urma să înlocuiască *treplat* cultura medievală.

Viziunea sociologic-istorică exclude numai ficțiunile unor valori-canoane universal valabile sau „ideale”. Valorile plastice ale Renașterii, sistemul ei de semne plastice, nu pot constitui un ideal de netrecut, așa cum gîndea nostalgic chiar un filosof de talia lui Hegel. Oamenii unei anume

²¹¹ P. Francastel, *Figura și locul*, București, Editura „Univers”, 1971, p. 7.

²¹² P. Francastel, *Realitatea figurativă*, București, Edit. „Meridiane”, 1972, p. 29.

²¹³ P. Francastel, *Figura și locul*, București, Edit. „Univers”, 1971, p. 119.

²¹⁴ Ibid., p. 32.

²¹⁵ Ibid., p. 64.

²¹⁶ P. Francastel, *Pictură și societate*, București, Edit. „Meridiane”, 1970, p. 30.

epoci selectează, aleg, sînt atrași sau chiar obsedați de o anumite vizualitate, „... descoperirea obiectelor fiind mai mult o funcție a semnificației lor sociale și practice decît matematice”²¹⁷. Nu un nou tip de gîndire (puternic marcat teoretic de modelele matematicii și mecanicii la Leonardo da Vinci), ci ansamblul intereselor, aspirațiilor, sentimentelor, emoțiilor etc. joacă rolul hotărîtor în alegerea unui sistem de semne. „Fiecare epocă ... aduce cu sine posibilitatea de a percepe nu o lume dată pentru totdeauna, ci de a forma sisteme, care să se bazeze pe un anumit inventar. Orice spațiu ... este, în același timp, o structură și un inventar provizoriu de forme și relații simbolice”²¹⁸. Opera de artă răspunde în *felul ei* problematicii social-umane a unei epoci, ea joacă un rol de seamă în conștientizarea cerințelor și aspirațiilor umane. Francastel se situează, ca și Mikel Dufrenne, pe aceea poziție estetică dialectică, pentru care specificul artei plastice — valorile estetice în general — nu exclud, ca la Foucault, omul, ci îl implică. Împotriva structuralismului înțeles în chip formalist și autonomist, Francastel a marcat *finalitatea* social-umană a artei: „...Orice semn figurativ fixează o încercare de ordonare colectivă a universului, potrivit scopurilor particulare ale unei societăți determinate”²¹⁹.

Structuralismul lui Francastel implică noțiunile centrale ale unei concepții dialectice despre cultură: omul, sensul creației, dialogul cu istoria, înfruntarea ei, opțiunile, iar nu detașarea și evaziunea. Delimitarea lui de sociologismul care închide arta în țarcul reflectării pasive este evidentă, dar fără ca înlăturarea schematismului sociologist al „copierii” unor realități date să-l ducă la o semiotică „în sine”.

Esteticianul sau istoricul de artă contemporană trebuie deci să plece de la studiul temelor, al formelor, al semnelor, al limbajelor, dar să nu uite că acest nivel estetic nu poate fi detașat de cel al structurilor sociale și al semnificațiilor umane. Arta este o mărturie specifică și istoricii care vor să înțeleagă o epocă în totalitatea ei nu se pot lipsi de mărturiile artei. La fel, sociologia poate să extragă din aceste mărturii „... remarcabile ^{anvâ-}țăminte privind legăturile ei și ierarhia caracterelor într-un mediu dat”²²⁰. Putem înțelege simultan valoarea specifică a artei și implicația ei într-o civilizație.

În concepția estetică dialectică a lui Francastel, frumosul nu exclude utilul, vitalul, iar utilul nu impietează asupra valorii estetice. După el, toate artele s-au născut din modelarea materiei, din nevoia de adaptare umană la existență, dar din această rădăcină existențială s-au putut naște infinit de variate forme ale artei, fie artizanale, fie cele care satisfac alte nivele de adaptare și alte motivații, inclusiv *nevoia de a concretiza plastic valorile unei civilizații*. „Opera de artă care posedă o semnificație ideologică și se adaptează, totodată, unor nevoi practice are deci o valoare de informație remarcabilă”²²¹. În acest spirit a înțeles Francastel istoria artei: de a-i descifra structura imanentă, raportînd-o simultan la o totalitate care o include, demers care se poate formula prin două coordonate esențiale: istoria și omul. „Ne va plăcea și mai mult arta trecutului — și cea a prezentului — dacă îi vom cunoaște mai bine semnificația umană”²²².

²¹⁷ P. Francastel, *Pictură și societate*, p. 72.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ P. Francastel, *Problèmes de la sociologie de l'art*, în *Traité de sociologie*, II, 1960, p. 287.

²²⁰ P. Francastel, *Realitatea figurativă*, p. 81.

²²¹ *Ibid.*, p. 72-73.

²²² *Ibid.*, p. 83.

Pentru Francastel, limbajul plastic este un sistem de comunicare, dar funcționând totdeauna pentru oamenii unei anumite perioade istorice. Totodată, spațiul plastic inventat în chip lent de pictorii din *quattrocento* are o valabilitate atemporală. Înlocuind ordinea plastică a evului mediu cu noi figuri și locuri imaginare, corespunzătoare unui om nou, creind noi semnificații figurative, pictura Renașterii nu a „reflectat”, nu a transpus idei în semne plastice, ci *atitudini*. Iar atitudinea centrală este concretizată în opera lui Masaccio: „de a găsi legile destinului în altă parte decât în revelație, și anume în însăși natura omului și în relațiile sale fizice și mentale cu universul”.

Semiotica, așa cum o înțelege Francastel, nu poate fi desprinsă de o sociologie istorică, în care locul central îl au oamenii, cu valorile în care cred, cu nevoile, interesele, atitudinile și voința de a le concretiza figurativ. Căci „... orice reprezentare prin linie sau culoare a unui element izolat al lumii exterioare implică o selecție. Se desprind anumite elemente, care sugerează mai puțin obiectul, cât interesul pe care acesta îl trezește, atât pentru artist, cât și pentru cei din jurul său...”²²³.

Francastel a considerat important să clarifice natura semnului figurativ; acesta are totdeauna „un conținut semnificativ”; el „materializează un punct de vedere, adică include în mod necesar o judecată de valoare...”²²⁴. Aceasta dă coerență sau structură operei. Este necesar să învățăm a citi operele de artă în lumina semnificației lor. Francastel îi critică pe accia care, detașând „un element fără să sesizeze structura”, rup astfel atât coerența operei, cât și „legătura existentă între semn și societatea din care aceasta (opera) transpune valori multidimensionale”²²⁵.

După Francastel, arta este un limbaj analog celui verbal: „într-o societate, arta îndeplinește funcțiuni analoage celor ale limbajului: decupare a realului în ansambluri recognoscibile și organizate, transmitere a informațiilor”²²⁶. Când vorbim însă de *mesaj*, nu trebuie să uităm că menirea artistului nu este să redea mesajul sau semnificația operei în termeni intelectuali, ci conform experienței sale și conform naturii proprii a artei. Francastel nu uită însă să sublinieze *comunitatea* dintre „funcțiunile și chiar dintre mecanismele prin care arta și celelalte sisteme de semne semnifică și comunică valori în sinul unui mediu uman”²²⁷. Toate aceste sisteme de semne ilustrează valorile unei anume societăți. Delimitându-se de structuraliștii obsedați de inconștientul anonim, anistoric, esteticianul francez a accentuat că „prin intermediul diferitelor limbaje noi descriem istoria omului”²²⁸, a omului concret, activ, liber și conștient, străduindu-se să creeze structuri noi, care constituie, totodată, un *răspuns* la dialogul societății lui cu lumea. Împotriva îndemnurilor unora, mai discrete sau mai fățișe, spre închiderea artei în universul ei imaginar, Francastel arată că „specificul artei este, din contră, de a reînnoi mereu legături între real și imaginar, la nivelul semnelor”²²⁹.

²²³ P. Francastel, *Realitatea figurativă*, p. 147.

²²⁴ *Ibidem*, p. 148.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibid.*, p. 165.

²²⁷ *Ibid.*, p. 166.

²²⁸ *Ibid.*, p. 172.

²²⁹ *Ibid.*, p. 174.

Pentru Francastel, limbajul plastic este un sistem de comunicare, dar funcționând totdeauna pentru oamenii unei anumite perioade istorice. Totodată, spațiul plastic inventat în chip lent de pictorii din *quattrocento* are o valabilitate atemporală. Înlocuind ordinea plastică a evului mediu cu noi figuri și locuri imaginare, corespunzătoare unui om nou, creînd noi semnificații figurative, pictura Renașterii nu a „reflectat”, nu a transpus idei în semne plastice, ci *atitudinii*. Iar atitudinea centrală este concretizată în opera lui Masaccio: „de a găsi legile destinului în altă parte decît în revelație, și anume în însăși natura omului și în relațiile sale fizice și mentale cu universul”.

Semiotica, așa cum o înțelege Francastel, nu poate fi desprinsă de o sociologie istorică, în care locul central îl au oamenii, cu valorile în care cred, cu nevoile, interesele, atitudinile și voința de a le concretiza figurativ. Căci „... orice reprezentare prin linie sau culoare a unui element izolat al lumii exterioare implică o selecție. Se desprind anumite elemente, care sugerează mai puțin obiectul, cît interesul pe care acesta îl trezește, atît pentru artist, cît și pentru cei din jurul său...”²²³.

Francastel a considerat important să clarifice natura semnului figurativ; acesta are totdeauna „un conținut semnificativ”; el „materializează un punct de vedere, adică include în mod necesar o judecată de valoare...”²²⁴. Aceasta dă coerență sau structură operei. Este necesar să învățăm a citi operele de artă în lumina semnificației lor. Francastel îi critică pe accia care, detașînd „un element fără să sesizeze structura”, rup astfel atît coerența operei, cît și „legătura existentă între semn și societatea din care aceasta (opera) transpune valori multidimensionale”²²⁵.

După Francastel, arta este un limbaj analog celui verbal: „într-o societate, arta îndeplinește funcțiuni analoage celor ale limbajului: decupare a realului în ansambluri recognoscibile și organizate, transmitere a informațiilor”²²⁶. Cînd vorbim însă de *mesaj*, nu trebuie să uităm că menirea artistului nu este să redea mesajul sau semnificația operei în termeni intelectuali, ci conform experienței sale și conform naturii proprii a artei. Francastel nu uită însă să sublinieze *comunitatea* dintre „funcțiunile și chiar dintre mecanismele prin care arta și celelalte sisteme de semne semnifică și comunică valori în sinul unui mediu uman”²²⁷. Toate aceste sisteme de semne ilustrează valorile unei anume societăți. Delimitîndu-se de structuraliștii obsedați de inconștientul anonim, anistoric, esteticianul francez a accentuat că „prin intermediul diferitelor limbaje noi descriem istoria omului”²²⁸, a omului concret, activ, liber și conștient, străduindu-se să creeze structuri noi, care constituie, totodată, un *răspuns* la dialogul societății lui cu lumea. Împotriva îndemnurilor unora, mai discrete sau mai fățișe, spre închiderea artei în universul ei imaginar, Francastel arată că „specificul artei este, din contră, de a reînnoi mereu legături între real și imaginar, la nivelul semnelor”²²⁹.

²²³ P. Francastel, *Realitatea figurativă*, p. 147.

²²⁴ *Ibidem*, p. 148.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibid.*, p. 165.

²²⁷ *Ibid.*, p. 166.

²²⁸ *Ibid.*, p. 172.

²²⁹ *Ibid.*, p. 174.

Sociologia „structuralist-genetică” și valorile literare

În ultimul volum publicat înainte de moartea sa, Lucien Goldmann s-a delimitat de sociologia tradițională a literaturii prin concepția pe care a numit-o, în cele din urmă, „sociologia structuralist-genetică”. Reluând idei expuse în lucrările anterioare, Goldmann arată limitele sociologiei tradiționale: ea se mărginește la stabilirea unui raport între conținuturi — conținutul conștiinței colective (a unui grup, a unei clase etc.) și conținutul operei literare, frângând unitatea operei cercetate și reducând-o la „reflectarea” (ca reproducere) a realității sociale, umane; în sfârșit, ea se interesează în chip precumpănitor de lucrările mediocre, de caracteristicile care se confirmă statistic, iar nu de calitatea creației literare sau de ceea ce numim „nivelul axiologic”.

Goldmann a folosit deci noțiunea frecvent întâlnită a „universului imaginar”, pentru a marca deosebirea dintre realitatea socială și creația literar-artistică. Căci această noțiune indică limpede că: 1) structura estetică nu este concepută ca o copie, ci ca o *structură specifică, estetică*; 2) deși „imaginar”, acest univers nu-i o invitație la bovarism sau evadare din realitate. Celor care au pretins că el condamnă arta la rolul minor de copie a realității, Goldmann le-a răspuns că „relația existentă între operele de valoare și realitatea socială se situează la nivelul structurilor transpuse într-un univers imaginar diferit de realitatea imediată și care este, firește, creat de către scriitor”²³⁰.

Goldmann deosebește deci, în limbaj metodologic, trei instanțe: structura operei (sau a creației în general), „viziunea despre lume” (alteori denumită „structură mentală”) și structura social-istorică, aceasta din urmă înțeleasă, firește, ca *bază* a celorlalte două, deși în desfășurarea unei analize concrete, analiza poate să se refere când la unul, când la altul din cei trei factori. Împotriva analizei structurale concepută abstract, „nonideologic”, Goldmann a arătat că structura oricărei creații se integrează în structura mai largă a tuturor operelor, care încarnează o viziune despre lume sau o „structură mentală”. La rîndul ei, această structură mentală — tocmai pentru că este *semnificativă* — se integrează într-o totalitate mai largă, sarcina cea mai de seamă a istoricului sau criticului (în literatură, artă sau filosofie) constînd în „...inserarea structurilor semnificative căutate (ale operelor — C.I.G.), chiar înainte ca ele să fie complet degajate, în structuri mai vaste care le includ...”²³¹.

Deschis sugestiilor pe care le poate aduce, pentru îmbogățirea analizei estetice, microanaliza textelor inițiată de Lévi-Strauss și Jakobson, Barthes și alții, Goldmann a trecut el însuși la astfel de analize (teatrul lui Genet, proza lui Robe-Grillet etc.). Limba rămîne însă un mijloc de a exprima semnificația, iar „lingvistica este studiul *sistemelor mijloacelor* care permit exprimarea semnificațiilor, iar nu studiul semnificațiilor înseși”²³². De aceea, nici structuralismul lingvistic, nici analizele concepute în spiritul strict al

²³⁰ L. Goldmann, *Sociologia literaturii*, București, Edit. politică, 1972, p. 227.

²³¹ Ibid., p. 116.

²³² L. Goldmann, *Structures mentales et création culturelle*, Paris, Anthropos, 1970,

acestui structuralism nu pot aborda dezvoltarea semnificațiilor structurilor culturale.

Atras de interpretarea literaturii franceze clasice a veacului al XVII-lea, Goldmann a dezvoltat prezența viziunii tragice la Pascal și Racine, ca expresie a unui curent jansenist extremist, legat de atitudinea de protest a nobilimii din magistratură. În interpretarea sa, structura viziunii tragice este comună gândirii lui Pascal și teatrului lui Racine, ceea ce ilustrează faptul că o structură semnificativă, o viziune despre lume, pot fi regăsite, ca fenomen cultural, fie în gândire, fie în literatură.

Dacă primul demers analitic se încheie cu dezvoltarea viziunii despre lume care face din creațiile culturale structuri semnificative, sarcina istoricului nu este împlinită decât atunci „...când va fi pusă suficient în lumină relația dintre structura studiată și structura care o înglobează, pentru a putea întemeia geneza celei dintii ca funcție a celei de-a doua”²³³. Viziunea despre lume nu rămâne deci în mintea creatorului, ea nu este o nouă formulă a unei interpretări autonomiste, spiritualiste, a culturii, ci este viziunea unui grup sau clase sociale, a unui „subiect al creației culturale”.

Credem însă că în efortul său de a articula structura semnificativă la conștiința colectivă a unei categorii sociale, Goldmann nu s-a preocupat totuși de opțiunea creatorului. Căci, indiferent de faptul că unei clase sau categorii sociale i se impune să ia o atitudine, în virtutea dezvoltării istorice, creatorul este liber să opteze pentru sau contra mersului istoric.

În *Sociologia romanului*, elementele de economism de tip vechi se manifestă prin teza că viața economică în societățile capitaliste se oglindește direct în romanul modern. Preluând însă noțiunea reificării și valențele ei de la Lukács, Goldmann a corectat tendințele economiste prin sublinierea rezistenței față de reificare a creatorilor. Goldmann a revenit, cu lăudabil efort, de-a lungul anilor, pentru a preciza și rafina conceptul de structură a operei literare. În primul rând, trebuie subliniat că accentuarea coerenței organice a operei reprezintă o recunoaștere și aplicare a sugestiilor pozitive ale structuralismului: de a lega opera literară de „răspunsurile la diferitele probleme fundamentale puse de relațiile interumane și de relațiile dintre oameni și natură”²³⁴.

Desigur că termenul de „structură mentală” nu este o echivalență fericită pentru „viziune despre lume”, pentru că această din urmă este mult mai bogată afectiv și ideologic decât o poate sugera „Mentalul”. Sînt culturi, ca, de pildă, primitivă, antică sau medievală, în care dorințele, finalitățile, soluțiile de viață înscrise în creațiile culturale nu sînt conștientizate.

Goldmann a menținut totdeauna ferm noțiunea de „operă semnificativă”, excluzînd sociologismul indiferent față de axiologie. El scria că „sarcina istoricului dialectician este de a degaja printr-o analiză semnificația obiectivă a operei...”²³⁵. Abordarea inițială a istoricului sau sociologului, stabilirea coordonatelor social-istorice nu reprezintă, totodată, încheierea sarcinilor lui; el trebuie să dezvăluie ce *sensuri* vehiculează opera, ce *proiectează ea ca fel* de acțiune. Principiul omologiei între structuri sociale și literare nu împietecă cu nimic asupra atenției pe care o solicită structurile literare, care cer comprehensiune, dar și competență, gust, pe scurt: *valorizare*.

²³³ L. Goldmann, *Sociologia literaturii*, p. 202.

* Am încercat să arătăm importanța opțiunii individuale în *Bazele istoriei și teoriei culturii*, I, B., 7.

²³⁴ L. Goldmann, *Sociologia literaturii*, p. 295.

²³⁵ L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 50.

În unitatea operei, scria Goldmann „...este imposibil de studiat 'semnificantul' înaintea 'semnificatului', structurile parțiale înaintea structurii universului imaginar, în timp ce procedeul invers era realizabil cu condiția de a rămâne conștient de caracterul incomplet și insuficient al cercetării”²³⁰. În numele sociologiei literaturii (mai precis, al grupului cu care lucra la Bruxelles), Goldmann propunea o colaborare cu specialiștii în stilistică, fonetică, semantică. El revendică însă menținerea tezei despre primatul universului asupra expresiei sau al structurii semnificative globale asupra structurilor parțiale. O analiză a microstructurilor unei părți limitate dintr-o singură piesă a lui Genet (*Negrii*), oricât de meticuloasă ar fi ea, oricât de departe ar merge, nu poate fi ruptă de semnificația mentalității ei (de fapt, tendințele axiologice ale stângii radicale franceze).

Pentru Goldmann, spre deosebire de Foucault, structura gândirii unei epoci nu trebuie înțeleasă ca o totalitate în care ideile sînt „complementare”, ci și opuse, datorită legăturii inextricabile dintre idei și interese. Goldmann arată cum unul din spiritele cele mai agere ale epocii luminilor — Helvétius — a schițat o sociologie a cunoașterii, pornind de la afirmația că interesele se află la baza tuturor judecăților, fie ale unui individ, ale unei societăți, ale unei națiuni.

Datorită deci prezenței ineluctabile a *intereselor și valorilor*, structura gândirii epocii luminilor relevă ciocniri în toate problemele — politice, etice, teoretice, estetice, religioase etc.

Optimismul care însuflețea lupta ideologică antifeudală — arată Goldmann — îi împiedica pe enciclopediști să vadă contradicții sociale pe care le sesizau cu pătrundere Rousseau și Meslier. Astfel, diferențele înăuntrul structurii gândirii unei epoci sînt raportate la atitudinile practice, la deosebiri de statut social și de aspirații ale diferitelor categorii sociale care, totuși, față de gîndirea conservatoare, reprezentau o demistificare a concepției despre lume și societate.

Aplicînd sociologia structuralist-genetică în analiza literaturii sau a gândirii sociale și filosofice, Goldmann s-a străduit să fructifice indemonstrabilul metodologic pozitiv al structuralismului prin reliefarea coerenței unei opere, dar integrînd-o în ansamblul (totalitatea) mai vast al unei structuri socio-culturale. Aceasta i-a permis relevarea caracterului concret (istoric și semnificativ) al creațiilor culturale.

LESLIE WHITE

O „culturologie” istorică

Leslie White a pledat pentru o disciplină care, înăuntrul sociologiei și etnologiei, să aibă ca obiect cultura (și culturile). De acest obiect urmează să se ocupe „culturologia” (*The Science of Culture*, 1949), care nu se poate mîrgini la studiul comportamentului, nici la cel al „abstracțiilor” asupra culturii, cum propun A. L. Kroeber și Clyde Kluckhohn. În 1959, într-un

²³⁰ L. Goldmann, *Structures mentales et création culturelle*, p. 344.

studiu programatic, White scria: „Credem că putem oferi analiza unei situații care vrea să distingă, pe de o parte, psihologia, studiul științific al comportamentului, și culturologia, studiul științific al culturii — și, în același timp, să dea ficărcia un obiect real, substanțial”²³⁷. În contextul tematicii noastre, cartea lui White *The Evolution of Culture* prezintă un interes deosebit, ea remarcându-se ca o contribuție substanțială a neoevoluționismului.

Chiar în articolul mai sus citat, White, parafrazănd definiția etnologului Robert Lowie („cultura este un fenomen *sui-generis*...”), avansează definiția semnificativă: „cultura este un proces *sui-generis*...”²³⁸. Ca și Lowie, White, care este și el antropolog, subînțelege prin *sui-generis* abordarea culturii ca un fenomen specific, dar nu desprins cumva de oameni, căci ei sînt cei care au nevoi biologice, psihice și spirituale, au raporturi între ei și raporturi cu natura, manifestîndu-și nevoia de securitate prin emoții, dorințe, credințe, simboluri etc. White cere ca studiul culturii să plece de la „...variațiile ei în timp și spațiu, iar schimbările ei să fie explicate prin termeni ai culturii însăși”²³⁹.

În *Evoluția culturii*, White subliniază simultan importanța funcției (sau funcțiilor) culturii și a valorilor. Funcțiile culturii constau în satisfacerea nevoilor „psihice, sociale și spirituale”, pentru că, pentru a putea trăi, „omul are nevoie nu numai de hrană, unelte, vestimente etc., ci și de curaj, consolare, încredere, tovarășie... Cultura trebuie să servească aceste trebuințe ale spiritului, tot atît cît și pe cele ale trupului”. Printre fenomenele spirituale se află și viziunea despre lume, „un sistem de credințe, încărcate cu emoții, atitudini sau „valori”, care în raporturile lui cu natura îl ajută pe om să-și organizeze și orienteze viața lui colectivă și individuală”. Din punct de vedere biologic, omul reprezintă un fenomen *constant*, pe cînd nevoile lui, materiale și spirituale, se află în *schimbare*, iar cultura care le satisface, de asemenea. De aceea, cultura, fie a unui popor, fie a întregii omeniri, este asemenea unui fluviu. Schimbările sociale sînt determinate de schimbările tehnologice, dar nu direct. „Orice experiență umană are loc în cadrul unui sistem social”; ea este structurată tehnologic, „dar este filtrată printr-o rețea de relații sociale...”²⁴⁰. Instituțiile sociale și politice, ca expresie a relațiilor sociale în schimbare, reprezintă *mediul* prin care trece influența tehnologică. „A afirma preeminența sau dominanța tehnologiei nu înseamnă negarea puterii și influenței altor factori”²⁴¹.

În același spirit de echilibru, White subliniază că viziunea evoluționistă asupra culturii, nu exclude înțelegerea segmentelor ei temporale ca *sisteme*. Cultura unui popor sau a unei colectivități sau chiar cultura universală pot fi considerate și ca întreguri sau sisteme. „În acest caz, (culturologul) se ocupă de structura și funcția unui sistem cultural”²⁴², analizează părțile lui componente — elementul tehnologic, social, ideologic și chipul în care se află ele în interacțiune (Radcliffe-Brown, Malinowski, R. Firth, Meyer Fortes etc.).

²³⁷ Leslie White, *The concept of culture* (reprodus în *Contemporary Sociology*, ed. by Milton Barron, New York, Dodd, 1964, p. 73.

²³⁸ *Ibidem*,

²³⁹ *Idem* p. 83.

²⁴⁰ Leslie White, *The Evolution of Culture*, New York, Mc Graw-Hill, 1959, p. 24.

²⁴¹ *Id.*, p. 27.

²⁴² *Id.*, p. 31.

Cartea lui White, spre deosebire de cea a lui Alfred Weber, nu ambiționează să cuprindă istoria universală a culturii; în cea mai mare parte a ei, obiectul îl constituie tehnologia și organizarea socială în societățile tribale, exogamia și endogamia, rolul rudeniei, structura, funcția și evoluția sistemelor sociale, organizarea economică a societății primitive, integrarea și controlul social în acest tip de societate. Din întregul culturii primitive, White desprinde mitul și creația poetică. Pentru el, mitul are o dublă funcție: „filosofică” și artistică. „Filosofică” nu în sensul „specializat” al cuvântului, nu ca un sistem de concepte: „în cultura primitivă, filosofia nu este o simplă convingere, ci un mod de viață”²⁴³, pentru că „tradiția orală pe care o numim filosofie, îl înzestrează pe fiecare copil... cu un același set de credințe, idei și idealuri”. Această uniformitate contribuie în chip remarcabil la crearea coerenței tribale, pentru că îi pregătește pe membrii colectivității pentru acțiune, „le definește scopurile pentru care ei trebuie să lupte”²⁴⁴.

O a doua parte a cărții este închinată temei „revoluția agricolă și urmările ei”; pe primul plan al analizei se află, de asemenea, formele și funcțiile primelor state și raportul dintre teologie și știință.

Din însăși structura cărții lui White, reiese că centrul ei de greutate îl reprezintă trecerea de la cultura (valorile) societăților tribale la organizarea socială a „statelor-biserică” (*state-church*) sau cetăților-temple din Sumer și Egipt, din statele Greciei și Romei, inclusiv cultura (valorile) lor. White subliniază chipul în care cultura primitivă „oferă idealuri”. ... „Idealurile comportării sînt cuprinse în mituri...”. „Chiar și riturile, care dramatizează episoade mitologice, informează și modelează: aceste ceremonii reînsuflețesc și reafirmă valorile tribale”, ele sînt „mijloace de promovare a solidarității”²⁴⁵.

Dar o dată cu apariția statului, se descompune sistemul de relații umane în care nimeni nu asuprește alți oameni și nu trăiește din munca lor. Dacă sînt primitive, elementare, din punct de vedere tehnologic, societățile tribale nu cunosc în schimb *alienarea* (White nu ține însă seamă de stratificarea socială, de croziunea egalității tribale prin cristalizarea nobilimii și a regalității, fenomene studiate de antropologia politică în ultimele decenii)²⁴⁶.

Rezumînd analiza primelor state în Orientul antic, analiză al cărei fir roșu este distincția făcută de Morgan între *societas* și *civitas*, White subliniază nonvalorile care au decurs din stabilizarea exploatării ca pivot al vieții economice și sociale. El îl poate cita, în acest sens, chiar și pe funcționalistul Radcliffe-Brown care, în prefața la cartea *African Political Systems* (1940), carte care a marcat o dată însemnată în antropologia contemporană, arăta cele două funcții ale statului: „...pedepsirea celor care încalcă legea și lichidarea prin forță armată a revoltelor”.

Leslie White nu omite să menționeze rolul statului antic în organizarea irigațiilor, a comunicației, a transportului, a învățămîntului, a pedepsirii crimelor etc. Dar el subliniază caracterul interesat, de clasă, al educației, teologiei, literaturii etc. în apărarea marii proprietăți și a autocrației: „Statul-biserică” s-a dezvăluit a fi „un mecanism special de coordonare a părților

²⁴³ Id., p. 265.

²⁴⁴ Id., p. 264.

²⁴⁵ Id., p. 265.

²⁴⁶ Cf. C. J. Gullian, *Antropologia politică și genera ideologilor*, București, 1984.

Cartea lui White, spre deosebire de cea a lui Alfred Weber, nu ambiționează să cuprindă istoria universală a culturii; în cea mai mare parte a ei, obiectul îl constituie tehnologia și organizarea socială în societățile tribale, exogamia și endogamia, rolul rudeniei, structura, funcția și evoluția sistemelor sociale, organizarea economică a societății primitive, integrarea și controlul social în acest tip de societate. Din întregul culturii primitive, White desprinde mitul și creația poetică. Pentru el, mitul are o dublă funcție: „filosofică” și artistică. „Filosofică” nu în sensul „specializat” al cuvântului, nu ca un sistem de concepte: „în cultura primitivă, filosofia nu este o simplă convingere, ci un mod de viață”²⁴³, pentru că „tradiția orală pe care o numim filosofie, îl înzestrează pe fiecare copil... cu un același set de credințe, idei și idealuri”. Această uniformitate contribuie în chip remarcabil la crearea coerenței tribale, pentru că îi pregătește pe membrii colectivității pentru acțiune, „le definește scopurile pentru care ei trebuie să lupte”²⁴⁴.

O a doua parte a cărții este închinată temei „revoluția agricolă și urmările ei”; pe primul plan al analizei se află, de asemenea, formele și funcțiile primelor state și raportul dintre teologie și știință.

Din însăși structura cărții lui White, reiese că centrul ei de greutate îl reprezintă trecerea de la cultura (valorile) societăților tribale la organizarea socială a „statelor-biserică” (*state-church*) sau cetăților-temple din Sumer și Egipt, din statele Greciei și Romei, inclusiv cultura (valorile) lor. White subliniază chipul în care cultura primitivă „oferă idealuri”. ... „Idealurile comportării sînt cuprinse în mituri...”. „Chiar și riturile, care dramatizează episoade mitologice, informează și modelează: aceste ceremonii reînsuflețesc și reafirmă valorile tribale”, ele sînt „mijloace de promovare a solidarității”²⁴⁵.

Dar o dată cu apariția statului, se descompune sistemul de relații umane în care nimeni nu asuprește alți oameni și nu trăiește din munca lor. Dacă sînt primitive, elementare, din punct de vedere tehnologic, societățile tribale nu cunosc în schimb *alienarea* (White nu ține însă seamă de stratificarea socială, de croziunea egalității tribale prin cristalizarea nobilimii și a regalității, fenomene studiate de antropologia politică în ultimele decenii)²⁴⁶.

Rezumînd analiza primelor state în Orientul antic, analiză al cărei fir roșu este distincția făcută de Morgan între *societas* și *civitas*, White subliniază nonvalorile care au decurs din stabilizarea exploatării ca pivot al vieții economice și sociale. El îl poate cita, în acest sens, chiar și pe funcționalistul Radcliffe-Brown care, în prefața la cartea *African Political Systems* (1940), carte care a marcat o dată însemnată în antropologia contemporană, arăta cele două funcții ale statului: „...pedepsirea celor care încalcă legea și lichidarea prin forță armată a revoltelor”.

Leslie White nu omite să menționeze rolul statului antic în organizarea irigației, a comunicației, a transportului, a învățămîntului, a pedepsirii crimelor etc. Dar el subliniază caracterul interesat, de clasă, al educației, teologiei, literaturii etc. în apărarea marii proprietăți și a autocrației: „Statul-biserică” s-a dezvoltat a fi „un mecanism special de coordonare a părților

²⁴³ Id., p. 265.

²⁴⁴ Id., p. 264.

²⁴⁵ Id., p. 265.

²⁴⁶ Cf. C. I. Gullian, *Antropologia politică și genera ideologiilor*, București, 1984.

și proceselor sistemelor socioculturale produse de revoluția agricolă; el reprezintă mijloacele laic-ecleziastice ale integrării, reglării și controlului lor”²⁴⁷.

Ca și Paul Radin în *The World of Primitive Man* (1953), White arată că în timp ce, în societățile tribale, relațiile de proprietate sînt în funcție de ființele umane, în societățile „civile”, relațiile dintre oameni sînt în funcție de relațiile de proprietate. „Deoarece sistemul economic al societății primitive pune relațiile umane — drepturile omului și buna lui stare — deasupra relațiilor și drepturilor de proprietate, ele sînt sisteme umane, etice, personale”²⁴⁸.

Un fenomen asupra căruia White proiectează analiza istorică este cel etic; el distinge explicația „supranaturală și absolutistă” de cea „naturalistă și relativistă” asupra valorilor etice. Din punctul de vedere al interpretării științifice a conduitei sociale a omului, trebuie să acceptăm că valorile etice nu sînt absolute, ele fiind simple fenomene naturale, „totdeauna corelative unei situații, fiind lipsite de sens dacă sînt scoase dintr-un context”²⁴⁹. Important este faptul, remarcat de E. B. Tylor, părintele antropologiei, că popoarele primitive își rezolvă problema raporturilor dinăuntrul lor *fără* a apela la zeități, în timp ce în societățile împărțite în clase, după cum a arătat și Frazer cu privire la *Vechiul Testament*, morala este subordonată religiei. Concluzia lui White este că „...sistemele etice moderne tind a fi mai supranaturaliste decît cele ale popoarelor primitive”²⁵⁰. (White uită însă de moralele ateiste).

O interesantă, dar numai fugară mențiune, este cea pe care o face White cu privire la segregarea a două culturi în istorie, o dată cu apariția claselor: „Revoluția agricolă a transformat *mitologia* în *teologie*... tradiția culturală s-a diferențiat în două componente: 1) una a clasei dominante și 2) o tradiție a clasei de jos, nescrisă, nesistematizată...”²⁵¹. Dacă civilizația urbană a adus progrese tehnice, scrisul, arhitectura etc., nu trebuie uitat că ea a adus și codurile juridice, care au consfințit puterea și bogăția, sclavajul pentru neplata datoriilor etc.: „Societatea, divinitatea și legiuitorul sînt o triadă de noțiuni care constituie o unitate, — ele sînt trei expresii ale aceluiași fenomen”²⁵².

ȘCOALA DE LA FRANKFURT

Critica pseudovalorilor civilizației apusene contemporane

Față de criticile civilizației care, din ignorare voluntară sau involuntară a prefacerilor istorice s-au menținut în sfera spirituală, școala de la Frankfurt a supus civilizația apuseană unei critici totale, de la planul eco-

²⁴⁷ L. White, *op. cit.*, p. 328.

²⁴⁸ Id., p. 330.

²⁴⁹ Id., p. 217.

²⁵⁰ Id., p. 220.

²⁵¹ Id., p. 354.

²⁵² Id., p. 359.

nomic pînă la sfera culturii spirituale. Încă în 1947, Theodor Adorno și Max Horkheimer publică *Dialectica luminilor* (*Dialektik der Aufklärung*)²⁵³.

Titlul volumului de eseuri riscă să provoace confuzii, de aceea autorii s-au explicat din prefață: este vorba de autonegarea rațiunii, care, după ce a slujit ca ideologie burgheză progresistă în veacurile XVII—XVIII, se reneacă prin subordonarea ei față de scopurile alienante ale burgheziei contemporane. Încă prin Auguste Comte, ideologia luminilor, care fusese critică, protestatară, neînduplecată față de societatea și civilizația existente azi „întinde mîna la ceea ce se împotrivise odinioară”. Critica dispare; raționalismul birocratic, tehnologia, aservite astăzi intereselor marelui capital, propagă, prin mijloacele culturii de masă, prostrație în fața „progresului”, acceptarea instituțiilor politice și ale demagogiei burgheziei. Iluminismul este transformat în contrariul său: în mitologiile fabricate de către ideologii societății tehnologice; exploatarea, politica și ideologia alcătuiesc un sistem unitar de reciprocă sprijinire. Arta, știința și filosofia apuseană se feresc să mai atingă critic bazele societății; critica a devenit tabu, pentru că în spatele culturii burgheze se află „filosofia puterii orînduirii existente”. „Creșterea producției economice, care odinioară reprezenta condițiile pentru o lume mai dreaptă, conferă aparatului tehnic și grupelor sociale care îl stăpinesc, o superioritate nemăsurată asupra restului populației. Individul este complet anihilat în fața puterii economice”²⁵⁴.

Eseul *Industria culturală. Iluminismul ca înșelare a maselor* se concentrează asupra tuturor laturilor negative ale culturii apusene contemporane; este o analiză de sociologia culturii, care denunță toate părțile întregului culturii alienante ca părți ale unui sistem. „Filmul, radioul, magazinele /ilustrate/ constituie un sistem. Manifestările artistice, ca și contradicțiile politice mărturisesc în aceeași măsură elogiul ritmului de oțel. Clădirile decorative destinate administrației și expozițiilor din țările autoritare și din celelalte țări se deosebesc prea puțin între ele”²⁵⁵.

Fără să pună problema conținutului și sensului formelor culturii, deosebite după scopuri, autorii relevă ceea ce vom reliefa critic ca *generalizare formală*. Această tendință permanentă îi duce pe autori la o *identificare* neîntemeiată. Totuși, ei subliniază: „Orice cultură de masă a monopolurilor este identică... Adevărul este că ele /filmul și radio/ nu sînt decît o afacere... Ele înseși se numesc industrii și cifrele care arată veniturile directorilor lor generali înlătură orice îndoială asupra necesității sociale a produselor”²⁵⁶.

Autorii arată că nu stă în picioare afirmația celor interesați, după care cultura de masă ar fi determinată de dominanța tehnologiei, pentru că „raționalitatea tehnică de azi este însăși raționalitatea dominării. Ea este caracterul coercitiv al unei societăți care se alienează” (*ibidem*). Și acest caracter nu se datorează tehnicii însăși, ci funcției pe care este obligată să o îndeplinească în cadrul economiei capitaliste.

În sistemul economico-social al societății capitaliste, „progresul” social îl încarnează magnații monopolurilor celor mai puternice sectoare industriale: oțel, petrol, electricitate, chimie, iar agenții culturali care se

²⁵³ Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Fischer, 1971, p. 2 (Cartea a fost scrisă în perioada războiului, cînd ambii autori emigraseră în Statele Unite).

²⁵⁴ Id., p. 4.

²⁵⁵ Id., p. 108.

²⁵⁶ Id., p. 108-9.

integrează sistemului trebuie să producă o marfă, care depinde de interesele monopolurilor de care depind ei înșiși. Companiile de radio sînt dependente de industria electrică, cele de film depind de bănci; celelalte mijloace de masă ale culturii sînt legate și ele, toate, mai mult sau mai puțin direct și vizibil, de marile concerne.

„Diversitatea” produselor culturale, de la mărcile mașinilor de spălat pînă la filme cu staruri diferite dau consumatorului iluzia că el este cel care „alege”. Dar ce alege? „Schematismul procedeelor se vedește în faptul că, în cele din urmă, produsele diferențiate mecanic se dovedesc a fi totdeauna același lucru”. Ceea ce „cunoscătorii” numesc „deosebiri” (între tipuri de automobile sau reviste teatrale) „servește numai la eternizarea iluziei putinței de alegere și concurenței”. Deosebirile de „calitate” ale produselor în serie nu pot ascunde esențialul: că în pofida deosebirii de preț, *sensul* lor este același, pentru că unic și sistematic este țelul producătorilor, fie că este vorba de șlagăre, staruri și automobile „deosebite”. Invarianța și monotonia scopului produc o inevitabilă sărăcire artistică: lipsa inventivității, fixitatea „eroului”, șablonul acțiunii în film sau piesă de teatru, repetiție și clișeu în muzica ușoară.

Autorii pun adesea în contrast aspirațiile și realizările artistice care au fost posibile înaintea epocii noastre cu arta fabricată azi pentru mase: originalitatea, surpriza, efortul — nu mai rentează. „Industria culturii” nu urmărește decît efecte, orice tentativă de originalitate este subsumată și integrată unui sistem, în care sfîrșitul unui film este prevăzut și obligatoriu, ca și numărul de rînduri permis de magazinele care publică *stories*.

Reamintind un aforism al lui Nietzsche despre „un sistem al non-culturii” și despre „o barbarie stilizată”, autorii consideră că „...stilul industriei culturale, care nu mai are cum să se verifice prin rezistența vreunui material — este totodată negarea stilului”²⁵⁷. Ceea ce-i unitar în industria culturală și corespunzător noțiunii clasice de stil — este doar „echivalentul estetic al dominației”. Dominată, strict supravegheată de armata agenților monopolurilor, cultura fabricată lichidează cu aspirația romantică a schimbării existentului, — ea n-are nevoie decît de imitarea sau reproducerea servilă a lumii de azi. Legea ei de bază este „supunere față de ierarhia socială”²⁵⁸. Stilul sau „unitatea” acestei culturi degradate din punct de vedere calitativ, alienante din punct de vedere al scopurilor ei — constă în *adaptarea* la lumca capitalistă. Cine nu se conformează este lovit economicște, „nu are loc”. Vechiul liberalism burghez a cedat locul unui conformism autoritar și amenințător. Singura iluzie rămîne *mitul succesului*, căreia îi cad victimă masele înșelate.

Autorii insistă asupra lipsei noului în industria culturală, pe ai cărei strategii nu-i interesează decît repetarea. Îmbunătățirile, perfecționările tehnice în film, radio, televiziune etc. nu urmăresc decît dobîndirea unor noi mijloace, mai eficiente, mai diversioniste, dar centrate riguros în jurul propagandei țelurilor societății de consum. „Ideologia este afacere”²⁵⁹. Iar distracția, deconectarea, loisir-ul nu-s decît „prelungirea muncii în faza tîrzie a capitalismului” (*ibidem*). Sistemul ideologic capitalist decide ce fel de mărfuri sau produse trebuie să dea maselor iluzia timpului liber, a distracției ca libertate. Aceste produse în serie au menirea să împiedice masele să gîndească. Filmul polițist, romanul polițist, revista muzicală, magazinul

²⁵⁷ Id., p. 116.

²⁵⁸ Id., p. 117.

²⁵⁹ Id., p. 123.

ilustrat etc.: repetă stereotip șabloanele careucid plăcerea și sensibilitatea artistică. Masele urbanizate nu mai dispun de o cultură proprie, cum a avut și mai are, în măsura în care mai există, țărânimca. Produsele industriei culturale ignoră atât tragicul, cât și comicul, pentru că ambele genuri vizează viața, fie sub aspectul ei problematic, grav, fie în aspectele ei ridice. Ambele genuri implică *gîndire asupra vieții*, trezirea conștiinței, puțința respingerii sistemului social și cultural al capitalismului. Cenzura, instituită chiar de stăpînii producției culturale veghează să nu se întîmple vreo întreprindere a drogării maselor, veghează la „frîngerea oricărei rezistențe individuale”²⁶⁰.

Scopul acestei industrii, tenace urmărit și realizat, este „de a-i înșela pe consumatori tocmai prin ceea ce le promite tot timpul”: plăcere, fericire, viață mai bună. Imaginile, abil colorate ale unei alte vieți, „la îndemîna oricui”, saturează tot atât cît reclamele companiilor de turism, care înfățișează peisajul călătoriilor posibile în Italia sau Hawaii, dar pe care nu și le pot permite decît cei avuți — saturează așa cum „saturează” citirea unui meniu. Industria culturii stimulează continuu iluzia și dezamăgirea; consumatorul păstrează totuși iluzia că „odată și-odată” îi va veni rîndul să se înfrupte cu adevărat din viața de basm pe care i-o promit filmele și reclama loisirului. Industria culturală nu mai satisface, nici nu sublimează. Ea expune mereu în vitrină plăceri irealizabile și trăiește tocmai din această ațîtare și înșelare. Ea promite eliberarea de cotidian, de trudă și cenușiu, dar nu dă ca paradis decît același cotidian. În principiu, industria culturii reprezintă împlinirea tuturor promisiunilor. Dar esența sau rezultatul industriei culturale pentru consumator se poate formula lapidar: este *renunțarea*.

Industria culturii nu-și poate permite să reprezinte nici adevărul, nici gravitatea, nici sinceritatea, nici măcar naivitatea. Esența ei ipocrită o obligă să trucheze, să disimuleze, să mintă. Loisir-ul pe care îl poate oferi fără teamă se reduce la „distracția” care droghează și „omoară timpul”. „Fuziunea de azi dintre cultură și distracție se realizează nu numai ca depravare a culturii, ci și ca o spiritualizare coercitivă a amuzamentului”²⁶¹.

În epoca liberalismului, rîsul se însoțea cu speranța în viitor. Astăzi, industria culturii realizează impostura de a zugrăvi viitorul ca un fond de aur pe care se detașează vedeta sportivă, vedeta milioanei sau vedeta de film. Muncitorul, micul funcționar, intelectualul capabil, studentul sîrguincios, femeia casnică — apar ca niște figuri anonime, care rîvnesc și speră să apară și ei, poate, — „totul e posibil” — ca vedete ale banului, sportului, filmului. Amuzamentul, cu încărcătura lui demagogică, „a luat locul celor mai înalte bunuri” și se instalează în locul idealurilor maselor. Consumatorul, din subiect liber, a devenit *obiectul* amuzamentului. „În acest sens, amuzamentul realizează purificarea de afecte...” (*ibid.*). Interiorizarea, dorințele reale izvorîte din nevoile vitale ale maselor — sînt lichidate. În locul dorințelor omului din masă, business-ul culturii instalează *apologia societății de consum*. Consumatorul este hipnotizat, amețit; el spune *da* societății capitaliste, și condițiilor degradante în care îl silește să trăiască. Întregul sistem cultural îl obligă să uite realitatea și propria sa condiție, îi alienează pînă și puțința de a-și da seama că este alienat.

Împotriva trezirii conștiinței, ideologia culturii alienante folosește un truc care s-a dovedit eficient: prin film, teatru, proză etc. se arată oamenilor ... „că nu au nevoie să fie altfel decît sînt și că le-ar putea fi cît

²⁶⁰ Id., p. 125.

²⁶¹ Id., p. 128—129.

se poate de bine...". Cum? Dacă vor crede în *întîmplare*. Magia întîmplării poate face ca fără nici un efort, muncitorul, micul funcționar, studentul, femeia casnică etc. să devină peste noapte conducător de întreprindere, director sau vedetă. Trebuie deci *așteptată* întîmplarea, trebuie crezut în noroc, nu-i nevoie nici de efort, nici de luptă, nici de împotrivire față de realitatea insuportabilă. Managerii industriei culturii planifică întîmplarea; regizorii, autorii de reviste, de nuvele, scheciuri etc. o introduc ca soluție magică pentru orice nemulțumire sau suferință.

Strategia culturală a întîmplării, a norocului, servește drept alibi stăpînilor necondiționați ai lumii capitaliste. Nu sistemul social, ci lipsa de noroc poartă vina mizeriei. Totodată, folosind și regizînd întîmplarea, industria culturii pare că i-ar păsa de soarta oamenilor. În realitate, „industria este interesată de oameni numai ca clienți sau salariați... După nevoie... este accentuată ideologic întîmplarea sau planificarea, tehnica sau viața, civilizația sau natura. Ca salariați, /consumatorilor/ li se amintește organizarea rațională ... pentru ca prin rațiune sănătoasă să se integreze în ea”²⁶².

S-ar părea, în chip contradictoriu, că societatea capitalismului tîrziu „are grijă” de oameni: fiecare este integrat într-un sistem de biserici, cluburi, asociații; singurătatea ar fi lichidată, „nimeni nu mai este singur”, pretutindeni dai de o rețea a „solidarității”. Dar toate acestea se vădese a fi mijloace de integrare, alcătuiind „cel mai sensibil instrument al controlului social”²⁶³. Cine suferă de foame și frig este un „outsider”, înseamnă că poartă el însuși vina, într-un fel sau altul: nu acceptă condițiile de viață pe care i le oferă /citește: impun/ capitalismul. Ideologia „statului bunăstării” (*wellfar state*) dovedește chiar că „muncitorii, care sînt cei ce hrănesc societatea... sînt hrăniți de către stăpînii industriei”²⁶⁴.

În epoca liberalismului, muncitorul care trăia în mizerie, trăia așa pentru că era „lencș”. Astăzi, el trăiește în mizerie, pentru că „în mod suspect, nu vrea să accepte ceea ce-i oferă sistemul societății industriale dezvoltate”. Și, totuși, această societate își arată „mărinimia” prin cazuri de filantropie, „ajutor de iarnă” etc. Iar industria culturii profită de situația disperată a celor care trăiesc în infernul muncilor celor mai joase, al șomajului și al acelor „slums” (cartiere mizere), care au devenit obiect de interes sociologic nepăsător; profită în sensul că nu șovăie să reprezinte „realist” această situație dramatică a maselor muncitoare, „mîndrindu-se” cu acest realism: aceasta semnifică ‘să privești realitatea în față’. „Așa cum societatea totală nu lichidează suferința, ci o înregistrează și o planifică, tot astfel procedează cultura de masă cu tragicul”. Industria culturii se apără astfel de critica eventuală că ar ascunde adevărul, că ar fi idilică; ea și-l însușește la modul cinic-compătimitor. Suferința este însă astfel manipulată, încît apare ca o pedepsă meritată pentru cei „neadaptați”, ea devine „destin”; inofensiv însă pentru că, pe de altă parte, este abundent reprezentat și impus tipul muncitorului, funcționarului, tînărului etc. *adaptat*, pe care oricînd îl poate fericii *întîmplarea*.

Manipulînd alternativ mirajul fericirii oricînd posibil și tragicul existenței celor neintegrați, industria culturii folosește clasicele alternative: amenințarea și speranța. „Inadaptații” trebuie ca, privind imaginea amenință-

²⁶² Id., p. 132.

²⁶³ Id., p. 134.

²⁶⁴ Id., p. 133.

toare „a vieții neîndurătoare, /dar/ și a purtării exemplare” să fie ținută în ordine. Căci dintotdeauna, cultura a servit la stăpânirea instinctelor revoluționare” (*ibidem*). Lecția este clară: cine nu se supune, nu poate supraviețui. „Existența, în capitalismul târziu, este un continuu rit de inițiere. Fiecare trebuie să arate că se identifică fără rezerve cu puterea care îl lovește”²⁶⁵.

Altădată, rezistența individului față de societatea alienantă, capacitatea lui de a i se împotrivi, dădea substanță tragicului. Dar industria culturii învață depersonalizarea: totul este standardizat, de la improvizații în jazz până la pseudopersonalitatea vedetei. Formulată dialectic, individualitatea este tolerată numai întrucât se dizolvă în standardele societății. Unul din telurile industriei culturale este eroizarea mediocrității; a lipsei personalității. Este încurajată, elogiată și impusă imitația, copierea modelelor, pe care le furnizează filmul și magazinul ilustrat. Gustul public este hrănit cu idealul înfățișat în reclame, în care culorile eclatante proslăvesc frumusețea și viața ideală, accesibile prin cumpărarea unei anume țigări sau băuturi. Nu personalitatea este idealul, ci un anume nivel de viață standardizat. Condiția, puternic subliniată în reclamă, este ieftinătatea. Iar ceea ce-i ieftin, este „oricui accesibil”.

În condițiile în care personalitatea este indezirabilă, inutilă, ba chiar suspectă, interiorizarea nu poate avea căutare. Industria culturii a descoperit o formă tipică de manifestare: show-ul. Show înseamnă „să arăți tot ce ai și tot ce poți”. Cultura decade astfel la nivelul bîlciului, caracterizată prin reclama țipătoare a celor care invită înăuntru.

Arta își reneagă autonomia sa specifică, faptul că proclamîndu-și altădată legi proprii, se împotriva în acest fel procesului de nivelare și subordonare a spiritului. Nou este acum faptul că arta se rînduiește cuminte în seria bunurilor de consum și că producătorii ei se mîndresc cu asta: „Ceea ce se poate numi valoarea de întrebuințare în receptarea bunurilor culturale este înlocuit prin valoarea de schimb, iar în locul desfătării apare doar o luare la cunoștință; în locul competenței/apare/ dobîndirea prestigiului”²⁶⁶. Totul are valoare numai în măsura în care poate folosi la altceva. Cultura industrializată își alienează sensul clasic, imanent, calitativ. Reclama obstinată și snobismul transformă arta în fetiș-etalon al modei și al prestigiului social. Arta a devenit o specie de marfă.

Industria culturii a ieftinit cultura în toate sensurile; ea este ușor accesibilă: nu numai bogătașul poate asculta un concert dirijat de Toscanini. Dar aceasta nu înseamnă că bunul cultural este bunul unei societăți libere. „Lichidarea privilegiului cultural... nu duce însă masele în domeniile care le erau mai înainte refuzate, ci servește, în condițiile sociale existente, tocmai descompunerii culturii...”²⁶⁷. În veacul XIX și XX, burghezul care plătea biletul de intrare la teatru sau concert căuta o legătură cu piesa de teatru sau concertul simfonic, omagia, măcar prin această plată, respectul pentru cultură, amestecat cu respectul pentru banii pe care îi dădea. Arta impunea măcar prin faptul că era scumpă. În cultura industrializată a pierit atît respectul, cît și critica. Consumatorul nu-și dă seama că o dată cu accesibilitatea culturii a pierdut calitățile ei esențiale. „Cultura

²⁶⁵ Id., p. 136.

²⁶⁶ Id., p. 142.

²⁶⁷ Id., p. 145.

este o marfă paradoxală. „Ea se află într-o asemenea măsură sub imperiul legii schimbului, încît nu mai este schimbată; ea se dizolvă în asemenea chip în întrebuintare, încît nu mai poate fi întrebuintată. Astfel ea se contopește cu reclama... Reclama este elixirul ei de viață”²⁶⁸. În revistele ilustrate americane cele mai cunoscute („Life” și „Fortune”) este greu de deosebit, la prima vedere, textul redacțional de cel de reclamă. Atît din punct de vedere tehnic, cît și din punct de vedere economic, industria culturii se contopește cu reclama. În ambele domină repetiția mecanică; „eficiența” face ca tehnica să devină psihotehnică, metoda convingerii consumatorilor.

Marcuse, critic al „represiunii” artei apusene

Spre deosebire de *Eros și civilizație*, cartea despre *Contrarevoluție și revoltă*, întregeste critica pseudovalorilor în cadrul școlii critice. Teza de bază este că valorile autentice ale culturii apusene a burgheziei se desolidarizează de ea, căci „ea (cultura) se *disociază* de lumea mărfurilor, de brutalitatea industriei și a comerțului burghez, de denaturarea relațiilor umane, de materialismul capitalist...”²⁶⁹. Marcuse, fără să explice didactic, arată în fapt că arta înăuntrul societății burgheze nu este solidară cu esența acestei orînduiri, decît dacă se mulează scopurilor burgheze, dacă nu *protestează* împotriva lor. „În sine”, universul estetic se *opune* realității; arta este o contestare „metodică”, „intențională”, chiar dacă nu se exprimă programatic, didactic, chiar dacă nu abordează problematica social-umană, cum este cazul la Büchner, Zola, Ibsen, Brecht, Daumier, Delacroix sau Picasso. După Marcuse, prin însuși faptul că transfigurează sau sublimează realitatea, arta creează „un univers repliat asupra lui însuși”²⁷⁰. Fie că se desprinde de structura de clasă a societății antice sau feudale, fie de cea a societății burgheze, validitatea operei de artă transcende baza, individul încarnează universalul, valorile universale.

Marcuse reia și el întrebarea pe care și-o pusese Marx: de ce epopeea sau tragedia greacă, sau epopeea medievală, mai sînt valori valabile? Răspunsul său este că transformarea estetică relevă condiția umană, dincolo de formele sau particularitățile istorice de manifestare și că forma estetică corespunde unor proprietăți constante ale intelectului, sensibilității și imaginației, proprietăți în care tradiția estetică a văzut ideea frumosului.

Valorile estetice ale unei epoci își transcend caracterul istoric limitat și sînt *validate* atunci cînd adaugă realității „o nouă dimensiune a realității”: cea a „eliberării posibile”. Numai în cazul cînd arta vrea să rămînă iluzie, atunci se creează o lume ireală, nepăsătoare, arta abdicînd, renunțînd la transformarea realității date, a societății și a omului.

Desigur că aceste generalități, interesante și deschizătoare de perspectivă, își cer o verificare și o discuție concretă. Poezia lui Valéry reprezintă o „eliberare posibilă”? Dar muzica lui Honneger sau Janacek? În ce măsură și cum? Sau deloc și în nici un fel? Valorile estetice sînt totdeauna explicit

²⁶⁸ Id., p. 145.

²⁶⁹ H. Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Ed. de Minuit, Paris, 1971, p. 113.

²⁷⁰ Id., p. 114.

conjugate cu năzuinți etice sau au un tîlc umanist, valoric, chiar și numai prin extinderea artei, a esteticului, prin crearea unor noi valori estetice?

Ceea ce-i important, în altă ordine de idei, este faptul că Marcuse distinge — deși tot numai la modul general — valoarea cucririi libertății subiective în literatura burgheză de complacerea subiectivistă în sine a ei-lui, — interiorizarea ca izolare și nepăsare. Pe acest tărîm interior are loc ceea ce am numi evaziune: muzica, poezia, imaginea, ficțiunea („structura”, am adăuga) — devin un refugiu, pentru că, în acest caz, „domeniul esteticului își este suficient sieși, /este/ un regat al armoniei estetice, care lasă mizerabila realitate „să-și vadă de treburile ei”. Or, tocmai acest „adevăr interior”, această frumusețe sublimă, profunzime sau armonie a imaginii estetice ne apare azi ca intolerabilă și falsă din punct de vedere fizic și moral, căci poate fi considerată ca „un element al culturii-marfă, un obstacol în calea eliberării”²⁷¹.

Marcuse nu se grăbește însă să concedieze valoarea formei estetice pentru faptul că ea nu afirmă explicit, prin conținut, putința eliberării. El consideră, pe bună dreptate, că chiar și numai prin afirmarea unei valori distante față de realitate (și prin aceasta opusă acestei realități) forma estetică cuprinde „o tensiune” față de real, o critică, o negare — *calități* care sînt „critice”. De aceea el conchide că „una din sarcinile revoluției culturale este de a le regăsi și de a le transforma...”²⁷².

Această atitudine sau valorizare este explicată de Marcuse ca fiind cerută de stadiul actual al creșterii forțelor represive, al „contrarevoluției”. Deși afirmă, pe marginea unui citat al lui Herbert Read, că „revoluția culturală actuală își extinde refuzul asupra tuturor stilurilor, aproape fără excepție...”²⁷³, el ezită să subscrie la formula rigidă a lui Herbert Read, care afirma, în 1963: „Clasicismul reprezintă și a reprezentat atît pentru noi astăzi, cît și dintotdeauna, forțele opresiunii... Clasicismul este corolarul intelectual al tiraniei politice... Normele artei clasice... sînt concepte intelectuale care regizează sau reprimă instinctele vitale de care depind creșterea și schimbarea ființei...”

Este demnă de subliniat încrederea lui Marcuse în eficiența spirituală a valorilor perene, fie și din punctul de vedere radical-utopic pe care el îl reprezintă. Ideea că chiar înăuntrul culturii burgheze se află valori estetice capabile să stimuleze etosul, — nu este desigur nouă. Ele au fost create, aprobate, receptate de anumite categorii sociale, au devenit programe și lozinci estetice în lupta cu alte programe și curente. Marcuse nu pomenește nimic de ciocnirile artei moderne — așa cum s-a dezvoltat ea de la Courbet și Corot pînă azi — ca academismul, expresie pietrificată a canoanelor estetice ale claselor și grupurilor conservatoare. Dacă în muzică, Beethoven a fost recunoscut drept compozitor genial înainte de sfîrșitul vieții sale, „poetii damnați” și inovatorii în artele plastice (impresioniștii, expresioniștii, cubiștii) s-au impus mult mai tîrziu, după epoca în care și-au expus pînzele²⁷⁴.

La Marcuse, terenul teoretic era pregătit: teza de bază, susținută încă din *Rațiune și revoluție*, era reluarea tezei hegeliene despre „forța Negativului”. Rațiunea, spiritul — inclusiv arta — au rolul negării realității exis-

²⁷¹ Id., p. 116.

²⁷² Id., p. 121.

²⁷³ Id., p. 120.

²⁷⁴ Vezi Jean Cassou, *Panorama artei contemporane*, București, Edit: Meridiane.

tente, al reliefării decalajului dintre *Sollen* și *Sein* sau dintre Rațiune și Existență. Artă, în concepția lui Marcuse, ar avea sensul de a stimula nu numai atitudinea de „refuz abstract”, nu numai de a da glas (sau imagine) „sentimentelor și nevoilor maselor”²⁷⁵ sau de a se manifesta prin „antiforme”, prin pulverizarea canoanelor estetice clasice. Marcuse consideră că „antiformele” sînt incapabile de a umple prăpastia dintre artă și „viața reală”. Împotriva unor astfel de tendințe se opun acelea care, „regenerînd în chip radical arta burgheză, păstrează ceea ce semnifică progres în ea” (*ibid.*).

În cele din urmă, rezerva față de rezultatele îndoielnice ale artei non-figurative, „nontotale”, capătă sensul recuperării tradițiilor valorice acumulate în istoria artei. Motivul etic și teoretic se vedește îndreptățit: orice artă, din orice epocă, a proiectat o lume ideală, care a semnatificat „negarea” lumii reale, confruntînd-o cu o lume „eliberată de forțele represive”.

Se pune însă o întrebare, pe care Marcuse o atinge, dar nu o discută: oare nu trebuie să deosebim creațiile estetice în care pulsează într-adevăr etosul nemulțumirii față de realitatea dată (de fapt, numai față de relațiile social-umane) creații care sînt purtătoarele spiritului critic și modelator, de creația în care, istoricește și sociologic vorbind, n-a fost și nu putea fi vorba de vreun protest împotriva realității?

Deși sînt principial juste, tezele lui Marcuse au un caracter general-abstract, ceea ce dăunează atît clarității, cît și eficienței lor în estetică și istoria artelor. Desigur că afirmarea valoricului în *orice* formă de artă („...puterea liberatoare și cognitivă, inerentă artei, se regăsește în toate stilurile și formele ei”) este binevenită, împotriva resturilor de proletcultism. Dar o analiză dialectică a artei nu cere oare sesizarea și marcarea *contradicțiilor* evidente între etic și estetic din poezia aristocratică, elitară, a unui Theognis, din portretistica de curte a unui Régnard? Este oare drept să punem pe același plan opera în care protestul și critica se împletesc cu valori poetice originale (Dante, Villon, Victor Hugo, Brecht) cu opera în care valorile estetic originale se manifestă indestructibil aservite unor idei, reprezentări, sentimente, atitudini conservatoare sau antiumaniste? Nu este mai îndreptățit să *disociem* valorile de nonvalori și să *ierarhizăm* operele de artă din dublul punct de vedere social-uman (etic) și estetic?

În încheierea acestui paragraf nu putem să nu subliniem faptul că Marcuse, consecvent cu sine și cu spiritul „școlii critice”, a supus unei critici la fel de severe „modelul” uman stalinist, dezvăluindu-i caracterul schematic și antiuman în *Omul unidimensional*.

²⁷⁵ *Op. cit.*, p. 124.

BILANȚ ȘI PROBLEME DE PERSPECTIVĂ

Bilanț. După cum am mai subliniat, am urmărit să valorificăm aportul teoriilor axiologice, analizate mai ales pentru istorismul lor, pentru tăria și stăruința cu care au respins „Omul” abstract și pentru chipul în care s-au angajat pe calea explicației istorico-sociale a valorilor, unii gânditori (Jaspers, Husserl, Sartre, Școala de la Frankfurt) dezvăluind chiar situația de criză a lumii contemporane. Am insistat asupra a ceea ce considerăm *rădăcina* tuturor teoriilor analizate: *trăirea istorică*, sublimată în *conștiință istorică* și culminând în *conștiința crizei istorice*.

Dar toate aceste teorii, deși au mari merite, s-au oprit pentru a spune astfel, „în pragul” a ceea ce ar trebui să fie o *axiologie istorică*. Aceasta s-ar feri de „istoricism”, pentru că *analiza multilaterală* a fenomenului valorilor culturii înseamnă cuprinderea atât a *structurii*, cât și a *evoluției*, inclusiv a *contradicțiilor culturii*; atât a *progresului*, cât și a *crizelor* ei; a funcțiilor ei istorice, adică a *Necesității*, cât și a *Valorilor*, aceste două ultime categorii reprezentând o întrepătrundere dialectică în structura și în destinul culturii.

Înțeleasă ca analiză multilaterală, o atare metodă implică și valorizarea critică a tuturor surselor istorice din care s-a constituit știința culturii. Ceea ce înseamnă că, dacă mulți gânditori n-au văzut *cauzele* social-istorice ale apariției, evoluției și crizelor culturii sau dacă în fața crizelor culturii au fost lipsiți de perspective, de sesizarea gestației valorilor, a noului ca atare, ei au putut sesiza *specificul* formelor culturii, au aprofundat categoria valorii sau a spiritului, au putut intui și reda în chip sugestiv *trăsături* ale culturii grecești sau arabe, antice sau moderne. Mai trebuie adăugat că, la Durkheim sau Sorokin, la Marcel Mauss sau Toynbee, bogăția exemplilor sau acuitatea unor analize, deși cu valabilitate întrucîtva limitată, trag mult în cumpăna aprecierii, într-o disciplină ca axiologia, care este indestructibil legată de istorie și istoria culturii.

Alienări, culturi de criză și valori. O *axiologie istorică* ar trebui să arate care valori și chipul în care au apărut în societățile tribale (inclusiv cele stratificate), în societățile antice, medievale, moderne și contemporane. Față de împărțirea tradițională pe care o urmează istoricii culturii sau civilizației universale, se impune deci, în primul rînd, o *extindere* a obiectului istoriei universale, prin includerea culturilor primitive, (includere cerută de N. Iorga) și care, fără să putem afirma științific că reprezintă „originile”, ne oferă totuși *formele primare* ale vieții și culturii. Aceasta ar fi deci *materialul concret* pentru a putea analiza valorile — morale, religioase, estetice, teoretice — care au valabilitate în aceste societăți și culturi, pentru că le sînt *necesare*. În acest sens, funcționalismul cumpănit al marelui etnograf Malinowski este perfect valabil.

O axiologie istorică implică în chip firesc și analiza *antinomiilor valorice* dintr-o cultură, întrucât, într-o societate împărțită în clase, caste, grupări politice etc., astfel de societăți, chiar dacă au unele valori comune, se și deosebesc, în virtutea nevoilor, intereselor și aspirațiilor categoriilor sociale diferite și prin anume valori pe care le susțin, le apără sau le contestă. Pentru că, între timp, au apărut avuția, puterea, statul etc. Astfel de antinomii valorice se manifestă chiar înăuntrul acelor societăți primitive, a căror evoluție social-politică a dus la *ideologia puterii*, *cărcia* i s-a opus, mai mult sau mai puțin conștient, *ideologia comunitară* (Vezi C. I. Gulian, *Antropologia politică și geneza ideologiilor*, 1984).

Valorile care au apărut în culturile antice, mai ales în Orient sau au fost prea puțin scoase în evidență (cu excepția Greciei antice) sau nu au fost confruntate cu valorile populare, care au continuat sau s-au prelungit cu fermitate, în viața și creația mitică literară și plastică a Sumerului, Egiptului, Indiei, Chinei, în Israel, Iran, Roma etc., ca și pe meleagurile noastre.

Pentru înțelegerea *antinomiilor valorice* pe care le aflăm în culturile tribale stratificate, în cele antice, medievale, moderne și contemporane, credem că este de la sine înțeleasă necesitatea unei sinteze asupra mărturiilor istorice și culturale despre alienări și crize. Poate că schița unui astfel de program vast și complex va atrage și pe alți cercetători, dornici să urmărească și să evidențieze tripla tematică a *alienărilor*, *crizelor* și *valorilor*.

O axiologie istorică implică în chip firesc și analiza *antinomiilor valorice* dintr-o cultură, întrucât, într-o societate împărțită în clase, caste, grupări politice etc., astfel de societăți, chiar dacă au unele valori comune, se și deosebesc, în virtutea nevoilor, intereselor și aspirațiilor categoriilor sociale diferite și prin anume valori pe care le susțin, le apără sau le contestă. Pentru că, între timp, au apărut avuția, puterea, statul etc. Astfel de antinomii valorice se manifestă chiar înăuntrul acelor societăți primitive, a căror evoluție social-politică a dus la *ideologia puterii*, căreia i s-a opus, mai mult sau mai puțin conștient, *ideologia comunitară* (Vezi C. I. Gulian, *Antropologia politică și geneza ideologiilor*, 1984).

Valorile care au apărut în culturile antice, mai ales în Orient sau au fost prea puțin scoase în evidență (cu excepția Greciei antice) sau nu au fost confruntate cu valorile populare, care au continuat sau s-au prelungit cu fermitate, în viața și creația mitică literară și plastică a Sumerului, Egiptului, Indiei, Chinei, în Israel, Iran, Roma etc., ca și pe meleagurile noastre.

Pentru înțelegerea antinomiilor valorice pe care le aflăm în culturile tribale stratificate, în cele antice, medievale, moderne și contemporane, credem că este de la sine înțeleasă necesitatea unei sinteze asupra mărturiilor istorice și culturale despre alienări și crize. Poate că schița unui astfel de program vast și complex va atrage și pe alți cercetători, dornici să urmărească și să evidențieze tripla tematică a *alienărilor, crizelor și valorilor*.

C. I. GULIAN, *Axiologie și istorie în gândirea contemporană. I*
 (*Axiologie et histoire dans la pensée contemporaine. I*), București,
 Editura Academiei Române, 1991, 264 p.

SOMMAIRE

Préface	v
I. CONSTITUTION DE L'AXIOLOGIE CONTEMPORAINE	
Nietzsche	9
1. Critique de jeunesse de la société et de la culture aliénantes	10
2. Critique de la métaphysique et du mode de pensée historique	17
Windelband-Rickert. Le valorisme et ses limites	27
1. Vues négativistes sur le valorisme	27
2. Importance de la critique valoriste du positivisme	29
3. Jonction du valorisme avec l'histoire de la philosophie	31
4. Méthodologie et ontologie	32
5. Le valorisme comme méthode hétérologique	35
6. L'histoire à la lumière de l'aliénation	36
W. Dilthey	39
1. Caractère historique des valeurs et de l'homme concret	39
2. «Le psychologisme» de Dilthey?	42
3. L'intuition des rapports de domination et de soumission	46
4. Application de la méthode dans l'histoire de la philosophie et l'histoire de la littérature	47
II. LA PHÉNOMÉNOLOGIE, L'HISTOIRE ET LES VALEURS	
Husserl (I)	59
1. Constance et évolution des problèmes de la vie et du sens de la philosophie	59
2. Les leçons sur l'éthique	62
Max Scheler	69
1. L'histoire vécue	69
2. L'homme et l'histoire	72
3. La vision historique dans l'éthique	77
4. La valeur théorique et l'histoire	81
5. Sociologie de la connaissance et aliénation	85
Nicolai Hartmann: de la phénoménologie vers le réalisme critique et l'historisme	86
1. L'éthique des valeurs comme réponse à la crise historique	87
2. Signification de la monographie <i>Hegel</i>	91
3. Les phénomènes spirituels et l'histoire	95
4. «L'homme en situation»	101
5. Historicité de «l'esprit objectif»	103
6. L'esprit objectivé	107
Husserl (II)	110
1. Le but de la science et les buts de la philosophie	110
2. Critique de l'objectivisme des scientifiques et du «naturalisme»	112
3. L'attitude «personnaliste»	116
4. Histoire, anthropologie, axiologie	123
5. Les devoirs de la philosophie dans une époque de crise	128

III. L'EXISTENTIALISME, L'HISTOIRE ET LES VALEURS

Karl Jaspers	135
1. De la psychiatrie vers l'histoire vécue et la philosophie de l'histoire	135
2. Jaspers et la crise sociale et spirituelle de son époque	138
3. L'illumination existentielle et la conscience historique	147
4. L'histoire universelle sous le signe des valeurs	151
Jean-Paul Sartre: l'axiologie	158
A. <i>L'axiologie historique dans l'ontologie</i>	158
1. La liberté s'accomplit dans l'action	169
2. «Le choix historique»	170
B. <i>L'axiologie dans l'ouvrage postume Cahiers pour une morale</i>	174
1. L'histoire, l'homme et les valeurs	174
2. Critique de la morale du pouvoir	178
3. Critique de l'aliénation	181
IV. L'APPORT DES THÉORIES SOCIOLOGIQUES À L'HISTORISME	
Le problème des valeurs est implicite dans la sociologie de la culture	185
Emile Durkheim	186
1. La position théorique: sur „l'idéal“	186
2. L'analyse des religions australiennes	188
Max Weber	192
1. La position théorique dans l'analyse de l'éthique protestante	192
2. L'analyse des religions de l'Inde	197
Lévy-Bruhl	202
La morale comme science historique des mœurs	202
Ernst Troeltsch: l'histoire et les valeurs	205
Marcel Mauss	209
Sociologie historique de la culture	209
C. Bouglé	212
1. Le problème de l'évolution des valeurs	212
2. Les idées égalitaires et la sociologie des castes	215
Paul Masson-Oursel	220
Le caractère historique de la valeur théorique	220
Georges Gurvitch	223
1. La conception historique sur les valeurs morales	223
2. Structures sociales et transformation des valeurs	225
Georg Lukács	226
Sociologie historique et valeurs esthétiques	226
A. Weber	232
La sociologie de la culture comme histoire de la culture	232
Antonio Gramsci	235
1. Le postulat de la nature historique de l'homme	235
2. La valeur de la culture. La valeur esthétique	237
Jean Piaget	238
La structure de la culture comme « système de transformations »	242
Pierre Francastel	242
La vision socio-historique sur les valeurs des arts plastiques	246
Lucien Goldmann	246
La sociologie « structuraliste-génétique » et les valeurs	248
Leslie White	248
Une culturologie historiste	251
L'école de Francfort	251
Critique des fausses valeurs dans la civilisation contemporaine	257
Marcuse, critique de fausses valeurs dans la civilisation du l'Onest	261
BILAN ET PROBLÈMES DE PERSPECTIVE	